Kaufmann (Aristoteles)

Elemente
der
Aristotelischen Ontologie

Mit Berücksichtigung der Weiterbildung durch den hl. Thomas von Aquin und neuere Aristoteliker.

Leitfaden
für
den Unterricht in der allgemeinen Metaphysik.

Verfaßt
von
Nicolaus Kaufmann,
Professor der Philosophie am Lyceum
und Kanonikus des l. Stifts St. Leodegar in Luzern.

Luzern,
Druck und Verlag von Räber & Cie.
1897.

Elemente
der
Aristotelischen Ontologie

Mit Berücksichtigung der Weiterbildung durch den hl. Thomas von Aquin und neuere Aristoteliker.

Leitfaden
für
den Unterricht in der allgemeinen Metaphysik.

Verfaßt von
Nicolaus Kaufmann,
Professor der Philosophie am Lyceum
und Kanonikus des l. Stifts St. Leodegar in Luzern.

Luzern,
Druck und Verlag von Räber & Cie.
1897.

Vorwort.

Die eigentliche Quelle der Ontologie, d. h. der Lehre vom Seienden im allgemeinen, ist die Metaphysik des Aristoteles. Wie der große griechische Denker im Organon das System des menschlichen Denkens in bewunderungswürdiger Weise aufbaute, so hat er in dem genannten Werke die philosophischen Grundbegriffe mit erstaunenswertem Scharfsinn bestimmt. Wir heben zustimmend den Ausspruch des hervorragenden Aristotelikers Trendelenburg hervor, welchen Dr. M. Kappes als Motto seinem Aristoteles-Lexikon voransetzt: «Vocabula philosophiae propria non aptius explanaveris quam Aristotele interpretando; hic enim omnium caput et fons; hinc scholasticorum opera interposita posterior aetas vel inscia hausit. Nullum fere erit nomen a philosophis frequentatum, quin ad Aristotelem redeat.»

Leider gehen im übrigen ganz treffliche Lehrbücher, welche im Anschluß an die Philosophie der Vorzeit die Ontologie behandeln, z. B. von Stöckl, Gutberlet, Hagemann u. s. w., zu wenig auf diese Urquelle metaphysischer Forschung zurück; sie schöpfen mehr aus spätern, abgeleiteten Quellen. Am meisten von allen uns bekannten Lehrbüchern geht Dr. Commer „System der Philosophie. Erste Abteilung. Allgemeine Metaphysik“ auf Aristoteles zurück; aber er citiert nur die Bücher und Kapitel, ohne die Texte selbst

in Anmerkungen zu bringen. Nun legen wir aber gerade darauf Wert, daß die Studierenden an Hand der griechischen Texte sich selbst ein Urteil bilden können über die aristotelische Lehre und die Sprache des Stagiriten kennen lernen, um dadurch zur Lesung aristotelischer Schriften, wie sie z. B. im Lehrplan des Lyceums in Luzern vorgesehen ist, umsomehr vorbereitet zu werden.

Der Verfasser, seit Jahren mit aristotelischen Studien beschäftigt, wurde wiederholt von HH. Kollegen, z. B. vom verstorbenen Professor Dr. Schneid, ermuntert, die Ontologie des Aristoteles darzustellen, was hiemit geschieht. Es handelt sich in vorliegender Schrift um eine systematische Darlegung der Elemente der aristotelischen Ontologie, ähnlich wie Trendelenburg die «Elementa Logices Aristoteleae in usum scholarum» publiziert hat. Jedoch bietet unser Leitfaden noch mehr, wie der Titel andeutet. Wir bringen nämlich nicht nur Texte aus Aristoteles, sondern namentlich auch aus den Schriften des größten Interpreten der aristotelischen Lehre, des hl. Thomas von Aquin. Manchen dunklen Punkt der Doktrin des Stagiriten hat der hl. Thomas durch seine scharfsinnige, congeniale Erklärung in klares Licht gestellt und die Ontologie des Aristoteles in verschiedener Beziehung vervollkommnet. «Sine Thoma mutus esset Aristoteles.» Namentlich werden wir die Grundlage für die systematische Ableitung der ontologischen Begriffe den Schriften des hl. Thomas entnehmen. Wir werden sodann nachweisen, wie die weitgefaßten aristotelisch-thomistischen Prinzipien mit ihren Konsequenzen sich verwenden lassen zur Lösung neuer Probleme und zur Widerlegung moderner Irrtümer. Auch wird hervorgehoben werden, inwiefern den aristotelischen Termini in neuerer Zeit vielfach ein anderer Sinn beigelegt wurde. In Rücksicht namentlich auf künftige Theologen werden wir endlich auch andeuten, wie falsche Bestimmungen ontologischer Begriffe im Laufe der Zeit auf theologischem Gebiete zu Häresien führten. Allerdings wird alles das nur in

knapper Form geschehen, um den Umfang dieses Leitfadens, der eben hauptsächlich die Grundbegriffe und die Prinzipien darlegen soll, nicht allzusehr auszudehnen.

Ein Leitfaden soll die Grundlage des Unterrichtes bilden, auf welcher der mündliche Vortrag weiter baut. Diesem mündlichen Vortrage behalten wir z. B. die etwas heiklen Erörterungen über neuere Kontroversen vor.

Zum Schlusse betonen wir noch, daß unsere ganze Arbeit auf eigenen Quellenstudien beruht und alle Stellen unmittelbar aus den Originalien entnommen sind. Möge diese Quellenschrift ein Scherflein beitragen zum tiefern Verständnis der Lehre des größten griechischen Denkers und des Fürsten der Scholastik!

Luzern, am Feste des hl. Kirchenlehrers Anselmus,
den 21. April 1896.

Der Verfasser.

Einleitung.

Wir haben im Titel den Ausdruck „Ontologie" gebraucht; dieser findet sich bei Aristoteles selbst nicht. Da aber, wie aus dem Folgenden erhellt, die betreffende Wissenschaft das Seiende als solches im allgemeinen behandelt, ist die genannte Bezeichnung zutreffend. (Ontologie von *ὄν*, *ὄντος* Seiendes und *λόγος* Begriff, Lehre.) Auch der Name Metaphysik stammt nicht von Aristoteles, sondern sehr wahrscheinlich von dem Sammler der aristotelischen Schriften Andronikus von Rhodus. Dieser ließ in seiner Sammlung auf die naturwissenschaftlichen Schriften (*φυσικά*) andere folgen, welche er als *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* bezeichnete; Dieses *μετὰ*, post, nach, wurde später, weil die betreffenden Abhandlungen dasjenige betrachten, was über die sinnlich wahrnehmbare Körperwelt hinausliegt, im Sinne von trans, über, genommen, so daß fortan die Metaphysik die Wissenschaft vom Uebersinnlichen bezeichnet.

Die Metaphysik wird in den Lehrbüchern eingeteilt in eine allgemeine und specielle. Die erstere handelt über das Seiende im allgemeinen, über die Grundbegriffe und höchsten Prinzipien. Die specielle Metaphysik betrachtet mit Anwendung jener allgemeinsten Begriffe und Grundsätze auf abstrakte Weise in Naturphilosophie (Kosmologie), Anthropologie und Theodicee die verschiedenen realen Wesenheiten, von den anorganischen Körpern bis hinauf zum höchsten Wesen, Gott. Für das, was jetzt in den Lehrbüchern Ontologie oder allgemeine Metaphysik genannt wird, gebraucht Aristoteles den Ausdruck: erste Philosophie *πρώτη*

φιλοσοφία oder *φιλοσοφία* schlechthin (vide Met. VI, 1, XI, 4). Synonym ist die Bezeichnung *θεολογική* (Met. VI, 1, XI, 7), weil Aristoteles in dem seit Andronikus unter dem Namen Metaphysik bekannten Werke an verschiedenen Stellen, namentlich im XII. Buch über das unveränderliche Sein des ersten unbewegten Bewegers, über Gott handelt (im Unterschiede zu den naturwissenschaftlichen Schriften, die sich als zweite Philosophie mit der veränderlichen Natur beschäftigen). Ein anderer synonymer Ausdruck ist *σοφία* Weisheit (Met. I, 1) [1]).

Betrachten wir nun näher, wie der Stagirite die Aufgabe, das Objekt der ersten Philosophie bestimmt: „Diese ist jene Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes und die ihm als solchem zukommenden Eigenschaften betrachtet. Sie ist verschieden von allen besondern Wissenschaften. Denn keine der andern Wissenschaften untersucht das Seiende als Seiendes im allgemeinen, sondern sie scheiden sich je einen Teil davon aus und betrachten dann dessen besondere Beschaffenheit, z. B. die mathematischen Wissenschaften.“ [2])

Die Hauptfrage, auf die Aristoteles immer und immer und wieder zurückkommt, ist: Was ist das Seiende, in welchem Sinne wird es von den Dingen ausgesagt? An andern Stellen bezeichnet Aristoteles die Weisheit resp. die erste Philosophie als die Wissenschaft von den ersten Gründen und Ursachen [3]).

---

[1]) Auf eine nähere Untersuchung über die Echtheit oder Unechtheit und die ursprüngliche Reihenfolge der einzelnen Teile der Metaphysik des Aristoteles treten wir nicht näher ein und verweisen diesbezüglich auf Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie, II. Teil, zweite Abteilung, 3. Auflage. Leipzig 1879. S. 79 ff. Vgl. Rose «De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio.» Berlin 1854.

[2]) Met. IV, 1. p. 1003, a, 21. *Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἡ αὐτή.*

NB. Alle Stellen werden citiert nach der Bekkerschen Ausgabe resp. derjenigen der Berliner Akademie der Wissenschaften. Das soeben angeführte Citat bedeutet: Metaphysik, IV. Buch, 1. Kapitel, Seite 1003, erste Kolumne, Zeile 21. a bezeichnet die erste, b die zweite Kolumne.

[3]) *τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες.* Met. I, 1. p. 981, b, 28.

Wie nun F. Brentano in der Einleitung zu seiner trefflichen Schrift „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles" S. 3 zeigt, lassen sich beide Definitionen mit einander vereinigen, indem die erste Philosophie definiert wird als: Die Wissenschaft oder Erkenntnis des Seienden im allgemeinen aus seinen ersten Gründen. Jede Wissenschaft ist 1. die Erkenntnis eines Objektes und 2. die Erkenntnis der Gründe des Objektes. Das specifisch eigentümliche, formale Objekt der ersten Philosophie ist nun das Seiende als solches, das Seiende im allgemeinen; als erste Wissenschaft soll sie dasselbe aus seinen ersten Gründen erkennen [1]). Diese allgemeinste Wissenschaft behandelt auch die obersten Prinzipien, aus denen die niedern Wissenschaften ihre Beweise herleiten. (cf. Met. IV, 3. p. 1005, a, 19).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die allgemeine Metaphysik die höchste aller Wissenschaften der natürlichen Ordnung ist, weil sie mit dem Seienden im allgemeinen und mit den ersten Gründen des Seienden sich beschäftigt. Sie ist die der göttlichen Erkenntnis ähnliche Weisheit.

Die Ontologie ist auch die allgemeinste, umfassendste Wissenschaft und deshalb die Grundlage aller andern besondern Wissenschaften. Diese sind von der allgemeinen Metaphysik abhängig, weil sie die Grundbegriffe und die ersten Prinzipien feststellt, welche von den einzelnen Wissenschaften vorausgesetzt werden [2]).

«A philosophia magna ex parte pendet ceterarum scientiarum recta ratio.» P. Leo XIII. in Encyklika «Aeterni Patris». Diese Worte gelten ganz besonders von der Metaphysik; aus ihnen erhellt die hohe Bedeutung derselben für die gesamte Wissenschaft. Wie derjenige, welcher z. B. auf der Wanderung durch einen großen Wald oder bei einer Bergbesteigung im Anfang vom rechten Weg abweicht, nach und nach immer mehr verirrt, so führt

---

[1]) Aristoteles bringt in der Tat beide Momente als Eigenschaften des wahrhaft Weisen resp. des ersten Philosophen in Verbindung z. B. Met. IV, 1. p. 1003, a, 26. *διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ᾗ ὂν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον.*

[2]) Der Beweis, daß die Metaphysik eine sichere gewisse Erkenntnis vermittelt, wird, gegenüber dem Kant'schen Kriticismus und dem Sensualismus resp. Agnosticismus, in der Erkenntnislehre geführt.

ein Irrtum in der Ontologie auf den verschiedenen Wissensgebieten zu den verderblichsten Konsequenzen. „Der Potenz nach ist der Anfang größer als er seiner wirklichen Größe nach ist; was im Beginn klein ist, wird am Ende überaus groß sein.“ Aristoteles de coelo I, 5. Wer zunächst nur wenig von der Wahrheit abweicht, wird schließlich in die größten Irrtümer hineinkommen [1]).

Was endlich die Einteilung der Ontologie betrifft, ergibt sich dieselbe leicht aus dem, was oben über ihr Objekt gesagt wurde. Wir unterscheiden drei Teile. Erster Teil: Begriff des Seins im allgemeinen und die höchsten Gesetze oder obersten Prinzipien des Seins. Zweiter Teil: Die nähern Bestimmungen des Seins oder die verschiedenen Seinsweisen. Dritter Teil: Die Gründe oder Ursachen des Seins. (cf. die Inhaltsübersicht.)

Erster Teil.

Begriff und höchste Gesetze des Seins.

Erster Abschnitt.

Der Begriff des Seins im Allgemeinen.

Sein (*εἶναι*), das Seiende (*τὸ ὄν*), esse, ens, ist der erste, einfachste und allgemeinste Begriff, den der menschliche Geist durch Abstraktion von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen bildet [2]).

---

[1]) «Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum, primo Coeli et Mundi: ens autem et essentia sunt, quae primo in intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in Metaphysica, ideo primo, ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine Essentiae et Entis significetur, et quomodo in diversis inveniantur et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genera, species et differentias.» S. Thomas de ente et esssentia. Prooemium.

[2]) «Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecunque quis apprehendit.» S. Theol. I. II. Q. 94, A. 2. Das Sein im allgemeinen bezeichnet Aristoteles als *τὸ ὂν ᾗ ὄν*, *ὂν ἁπλῶς*, *ὂν καθόλου*, das Seiende als Seiendes, das Sein schlechthin, das Sein im allgemeinen. *τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων*. Met. III, 4. 100¹, a. 21.

Alle andern Begriffe werden auf denselben zurückgeführt, während er selbst nicht wieder in einfachere aufgelöst werden kann. Er ist aber nicht ein Gattungsbegriff, sondern ein transcendenter Begriff, d. h. ein solcher, welcher an Allgemeinheit die höchsten Gattungsbegriffe übertrifft, dieselben noch übersteigt (transcendere übersteigen), indem er nicht nur von bestimmten Klassen, sondern von allen Dingen allgemein ausgesagt wird. Wäre Sein ein Gattungsbegriff, würde er nur von einer bestimmten besondern Klasse von Dingen gelten und mehrere Artbegriffe in sich fassen, von denen jeder einen außer dem Gattungsbegriffe liegenden, zu demselben hinzutretenden Artunterschied hätte [1].

Nun kann aber zu dem Sinn nicht etwas hinzutreten, was von ihm verschieden wäre. Weil „Sein" ein transcendenter Begriff ist, kann er auch nicht strikte definiert werden durch Angabe des genus proximum und der differentia specifica. Er bedarf aber auch keiner Definition, weil er der bekannteste, klarste Begriff ist, der nicht durch Zurückführung auf andere noch klarer gemacht werden kann. Alle Erläuterungen des allgemeinen Seinsbegriffs sind daher nur andere Namen für ein und dasselbe, z. B. Ding, etwas, Realität (nicht eine bestimmte Realität, sondern nur das Gesetztsein irgend einer Realität). Der allgemeine Begriff des Seins ist als solcher ein Produkt unseres Denkens, ein Abstraktum. Außer dem Denken existiert dieses allgemeine Sein nicht, sondern Dinge, von denen der Begriff Sein als Prädikat ausgesagt wird. Und zwar wird er, wie Aristoteles oft betont, in vielfacher Weise ausgesagt [2]. Er wird aber von den Dingen,

---

[1] *οὔτε τὸ ὂν γένος*. Met. III, 3. 998, b, 22. vd. den Kommentar (ed. Vives l. V. lect. 7, S. 539) des hl. Thomas «Sciendum est enim quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia, cum non participet genus, est extra esse essentiam generis. Nihil autem posset esse extra essentiam entis quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est extra ens, nihil est et differentia esse non potest. Unde in tertio hujus probavit Philosophus, quod ens genus esse non potest.»

[2] *Τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς*. Met. IV, 2. p. 1003, a, 33.

welchen er zukommt, nicht eindeutig (συνωνύμως), sondern im verschiedenen Sinne (ὁμωνύμως), in vielfacher Bedeutung ausgesagt. Zwischen all diesen Aussagen ist jedoch eine gewisse Verwandtschaft, Aehnlichkeit, heben sie ja verschiedene Bedeutungen des einen allgemeinen Begriffes hervor, sie werden daher am zutreffendsten als analoge Aussagen bezeichnet (κατ' ἀναλογίαν) [1]).

Der kontradiktorische Gegensatz (ἀντίφασις) des Seienden ist das Nichtseiende (μὴ ὄν, non ens, nihilum). Während das Seiende in sich erkennbar ist, ist dagegen das Nichtseiende nicht in sich erkennbar, sondern nur dadurch, daß wir das Seiende im Denken negieren; das Nichtseiende wird aber von uns ganz nach Analogie des Seienden gedacht (als negativer Begriff) und beurteilt, wie wenn wir sagen z. B.: Die Blindheit ist in dem Auge. Denken wir uns alle Realität weg, negieren wir alles Seiende im Denken, dann bezeichnen wir das als absolutes Nichts. Negieren wir aber von einem Ding nur eine bestimmte, einzelne Realität, so haben wir das relativ Nichtseiende (defectus). Wenn das Ding die betreffende Realität nicht haben kann und soll, ein defectus negativus; wenn es sie haben sollte und könnte defectus privativus, malum, worüber später.

---

[1]) ὁμωνύμως δὲ λεγόμενον τὸ ὄν. Met. V, 12. p. 1019, b, 6. cf. Gutberlet Metaph. 2. Auflage, S. 12. „Soll ein allgemeiner Begriff Mehreren eindeutig zukommen, so muß er außerhalb der Unterschiede liegen, durch welche er in den vielen, von denen er ausgesagt wird, differenziert wird; die Unterschiede müssen sich ihm äußerlich ansetzen, damit er von der Differenzierung nicht berührt werde. So kommt die Sinnlichkeit den Tieren und Menschen in gleicher Weise zu, weil die Differenzen: Vernünftig und Unvernünftig der Sinnlichkeit in beiden hinzugefügt werden. Aber zu dem Sein werden die Differenzen, welche seinen Umfang in den specielleren Begriffen verengern, nicht hinzugefügt."

Ueber die Ausdrücke homonym und synonym vide die Schrift des Aristoteles über die Kategorien 1. Kap. Bei homonymen (gleichnamigen) Wörtern haben wir das gleiche Wort, aber verschiedene Bedeutung; bei den synonymen (sinnverwandten) das gleiche Wort und denselben Begriff, Sinn.

Zweiter Abschnitt.

Die höchsten Gesetze oder obersten Prinzipien des Seins.

Wie der Begriff des Seins der allgemeinste, umfassendste ist, so gibt es höchste Gesetze, welche allgemein für alles Seiende, sowohl für das mögliche als das wirkliche, gelten. Das menschliche Denken muß sich nach obersten Prinzipien richten, aus welchen alle einzelnen Regeln für die Denkformen: Begriff, Urteil und Schluß sich ableiten lassen. Diese Denkgesetze sind principia per se nota, unmittelbar evidente Wahrheiten, die nicht bewiesen werden können und auch keines Beweises bedürfen. Sie sind aprioristische, analytische Urteile; der menschliche Geist hat die angeborne Fähigkeit (habitus innatus), wie der hl. Thomas lehrt, diese Urteile für wahr zu halten, sobald er die Begriffe kennt, aus denen sie bestehen. Alle Beweise lassen sich schließlich auf diese obersten Prinzipien zurückführen; ohne dieselben wäre jeder Beweis unmöglich, denn der Beweis ist ja die Ableitung, die Bewahrheitung eines Urteiles aus andern als wahr erkannten Urteilen. Könnte man nun nicht schließlich bei Sätzen stehen bleiben, die in ihrem eigenen Lichte uns einleuchten, an sich gewiß sind, resp. müßte man in infinitum gehen, dann würden alle Beweise in der Luft hangen. (cf. die Logik.)

Sind aber die obersten Prinzipien des Denkens ausschließlich Denkgesetze? Nein sie haben auch objektive Geltung als Seinsgesetze und gerade darauf beruht die Wahrheit unseres Erkennens, welche ja in der Uebereinstimmung zwischen Erkenntnis und Sein besteht. Die höchsten Seinsgesetze, welche allgemein für alles Seiende gelten, sind nun: Das Gesetz des Widerspruches, des ausgeschlossenen Dritten und das Gesetz des zureichenden Grundes.

1. Ueber das Gesetz des Widerspruches handelt Aristoteles eingehend, namentlich im IV. Buch der Metaphysik, 3. Kap.: „Es ist das gewisseste Prinzip. Alle führen daher den Beweis auf dieses letzte Urteil zurück.“ Das Prinzip selbst formuliert der Stagirite so: „Es ist unmöglich, daß ein und dasselbe demselben Ding in der gleichen Beziehung zugleich zukomme und

nicht zukomme .... Nicht kommt einem und demselben zugleich Entgegengesetztes zu." [1]) Im Sinne des Aristoteles wird das Gesetz des Widerspruches (principium contradictionis) als Seinsgesetz gewöhnlich so formuliert: Idem non potest simul esse et non esse sub eodem respectu, d. h. ein und dasselbe Objekt kann nicht zuleich in derselben Beziehung dieses Ding sein und nicht sein oder: Ein Ding kann nicht zugleich, in derselben Beziehung, in demselben Grade eine Eigenschaft besitzen und nicht besitzen. Z. B. ein Gegenstand kann nicht sogleich Stein und nicht Stein sein. Wenn ein Mensch eine Tugend besitzt, kann er nicht zur gleichen Zeit diese Tugend in demselben Grade nicht besitzen. Dagegen kann in *verschiedenen Beziehungen* ein Ding zugleich sein und nicht sein, z. B. die eine Eigenschaft besitzen, dagegen eine andere nicht. Rücksichtlich der *veränderlichen Dinge* muß notwendig das „zugleich und in derselben Beziehung" im Gesetze des Widerspruchs hervorgehoben werden. Denn ein Mensch z. B. kann in einer spätern Zeit eine Tugend, welche er früher besaß, entweder gar nicht mehr innehaben oder nicht in demselben Grade. Würde man die genannten Momente weglassen, hätte das Gesetz nur vom unveränderlichen Sein Geltung, nicht allgemeine Bedeutung.

Von dem Gesetze des Widerspruches nur dem Ausdruck nach verschieden ist das *Gesetz der Identität*. Die Formel A non est non A heißt positiv ausgedrückt: A est A. Das Gesetz der Identität drückt so positiv das aus, was im Gesetz des Widerspruches durch einen Gegensatz, resp. negativ ausgesprochen wird. Ein und dasselbe Ding ist mit sich selbst *absolut*

---

[1]) Met. IV, 3. p. 1005, b, 19. τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Vd. den eingehenden Kommentar zu diesem Satze bei Trendelenburg «Elementa Logices Aristoteleae» zu § 9, S. 70 u. 71. — Der hl. Thomas hebt ausdrücklich hervor, daß dieses Prinzip nicht bewiesen werden könne, weil es aus den ersten und allgemeinsten Begriffen «ens et non ens» bestehe. «Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus (Met. l. IV.) S. Theol. I, II. Qu. 94, Art. 2.

identisch. So sagt man z. B.: Die Identität dieser Person ist konstatiert worden. Zwischen verschiedenen Individuen kann nur eine relative Identität stattfinden, indem sie z. B. zu ein und derselben Gattung oder zu derselben Art 2c. gehören.

2. Im engsten Zusammenhang mit dem Gesetz des Widerspruches steht das zweite Gesetz, das des ausgeschlossenen Mittleren oder Dritten; es enthält eine Folgerung aus jenem Prinzip. Inter duo contradictoria non est medium, kontradiktorische Gegensätze lassen kein Mittleres zu [1]). Entweder ist ein Objekt dieses Ding oder nicht. Entweder hat ein und derselbe Gegenstand in dieser Zeit und in derselben Beziehung eine Eigenschaft oder nicht, ein Drittes, Mittleres ist als unmöglich ausgeschlossen. Z. B. ein und derselbe Mensch hat jetzt entweder eine Wissenschaft in einem bestimmten Grade oder nicht; ein Mittleres gibt es nicht.

3. Das dritte für alles Seiende allgemein geltende Gesetz ist das des zureichenden Grundes: Nihil sine ratione sufficienti. Alles was ist, hat einen hinreichenden Grund des Seins. Ein Ding besitzt nun diesen hinreichenden Grund entweder in sich selbst (principium sui) oder in einem andern, in einer von ihm verschiedenen Ursache. In diesem letztern Falle lautet das Gesetz als Kausalitätsprinzip: Jede Wirkung hat eine Ursache, worüber später.

Zweiter Teil.

Die näheren Bestimmungen des Seins oder die verschiedenen Seinswesen.

Erster Abschnitt.

Vielfache Bedeutung des Seienden nach Aristoteles [2]).

Zunächst unterscheidet Aristoteles zwischen dem Seienden, insofern es bloß im Denken gesetzt, und dem Seienden, welches

[1]) *Ἀντίφασις δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ' αὑτήν.* (anal. post. I, 2. p. 72, a, 12). cf. Trendelenburg l. c. Kommentar zu § 10, S. 72 ff.

[2]) Eingehend handelt hierüber Franz Brentano in seiner trefflichen Monographie. „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles." Freiburg i. B., Herder, 1862.

außerhalb des Denkens gesetzt, objektiv wirklich ist. Das erstere nennt er ὂν ἐν διανοίᾳ (ens rationis, esse ideale, intentionale), auch ὂν ὡς ἀληθές, das Seiende in der Bedeutung des Wahren. Das letztere ὂν ἔξω τῆς διανοίας [1]), (ens reale, ens in rerum natura, existere, Dasein). Was nun das reale Sein betrifft, unterscheidet Aristoteles wieder drei Bedeutungen: Das ὂν κατὰ συμβεβηκός, das zufällig Seiende, das ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, das Seiende im Zustande der Möglichkeit und Wirklichkeit und endlich das Seiende nach den Figuren der Kategorien. So unterscheidet der Stagirite deutlich vier Bedeutungen des Seienden, vide Met. VI, 2. „Da das schlechthin Seiende in vielfachen Bedeutungen ausgesagt wird, teils als zufällig Seiendes, teils in der Bedeutung als wahr und das Nichtseiende als falsch, außerdem nach den verschiedenen Kategorien, als Substanz, Qualität, Quantiät, als Ort, Zeit u. s. w. ferner außer dem allem nach Möglichkeit und Wirklichkeit. . . ." [2])

Ueber das Seiende in der Bedeutung des Wahren handelt Aristoteles eingehend in Met. V, 7. Dieses Seiende findet sich nur im urteilenden Verstande, der entweder die Begriffe verbindet oder trennt und so bejahende oder verneinende Urteile bildet. „Das Sein und das Ist (τὸ ἔστιν) bedeutet auch, daß etwas wahr ist, das Nichtsein, daß etwas nicht wahr, sondern falsch ist. Beides sowohl bei bejahenden als verneinenden Aussagen." Vgl. Met. VI, 4. „Das Seiende als Wahres und das Nichtseiende als Falsches beruht auf Verbindung und Trennung." Das Seiende in der Bedeutung von wahr ist einfach die logische Wahrheit eines Urteiles. Das Urteil ist wahr, wenn das nach dem Gesetze der Identität Zusammenge-

---

[1]) τὸ ἔξω ὄν. Met. XI, 8. p. 1065, a, 24.

[2]) Ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἕν μέν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς αληθές, καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τό δὲ ποσὸν, τὸ δὲ ποῦ, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπόν τοῦτον. ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ. Met. VI, 2. p. 1026, a, 34. Cf. die eingehenden Erörterungen über diese Einteilung Met. V, 7 und den trefflichen Kommentar hiezu bei Schwegler, Die Metaphysik des Aristoteles, III. Band, S. 211 ff.

hörige verbunden oder das nach dem Gesetze des Widerspruches nicht Zusammengehörige getrennt wird. Das Urteil ist dagegen falsch, wenn das Gegenteil geschieht. Nun ist aber die genannte Verbindung und Trennung nicht etwas in den Dingen objektiv Wirkliches, sondern nur ein Akt des Denkens und daher das Wahre und Falsche insofern nur im Denken real [1]). Es kommt ihm ein anderes Sein zu als dem eigentlich wirklich Seienden, nämlich das g e d a c h t e S e i n [2]). Da nun aber nach Aristoteles d i e M e t a p h y s i k d a s S e i e n d e a l s S e i e n d e s b e t r a c h t e t, i n s o f e r n a u ß e r d e m D e n k e n i n d e n D i n g e n o b j e k t i v w i r k l i c h i s t, s c h l i e ß t d e r S t a g i r i t e d a s S e i e n d e i n d e r g e n a n n t e n B e d e u t u n g d e s W a h r e n v o n d e r m e t a p h y s i s c h e n B e t r a c h t u n g a u s u n d w e i s t e s d e r f o r m a l e n L o g i k z u. Met. VI, 4 [3]).

An derselben Stelle schließt Aristoteles auch das zufällig Seiende von der metaphysischen Betrachtung aus. Vgl. Met. VI, 2. In der vorherrschenden Bedeutung ist nach Aristoteles das *ὂν κατά συμβεβηκὸς* eine Eigenschaft, welche dem Dinge nicht wesentlich und notwendig, sondern nur unter gewissen Umständen zukommt und daher nicht bei allen Dingen derselben Art sich findet. Da

---

[1]) *οὐ γὰρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληϑὲς ἐν τοῖς πράγμασιν . . . ἀλλ' ἐν διανοίᾳ.* Met. VI, 4. 1027, b, 25.

[2]) *τὸ δ' οὕτως ὂν ἕτερον ὂν τῶν κυρίως.* Met. VI, 4. 1027, b, 31. — Vgl. zu dem Gesagten Brentano l. c. III. Kapitel, S. 21 ff.

[3]) Sehr klar handelt über den Unterschied zwischen dem idealen und realen Sein des hl. Thomas: S. Th. I. Qu. 48, Art. 2 ad 2. «Sicut dicitur (Met. l. V, text. 14) ens dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta; et sic convertitur cum re: et hoc modo nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consisit; cujus nota est hoc verbum e s t.» Vgl. das opusculum de ente et essentia, wo er gleich im ersten Kapitel diese Unterscheidung voranstellt «Sciendum est, quod sicut in V. Meth. philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter: Uno modo, quod dividitur per decem genera. Alio modo, quod significat propositionum veritatem.»

nun nach Aristoteles die Wissenschaft nur auf das Wesentliche geht, das allgemein ausgesagt werden kann, so begreifen wir, daß Aristoteles an den obgenannten Stellen ausdrücklich hervorhebt, vom zufälligen Sein gebe es keine Wissenschaft, dasselbe sei von der metaphysischen Betrachtung auszuschließen. (Vgl. die eingehenderen Erörterungen, welche wir später in der Lehre von den Accidentien hierüber geben werden.) So bleiben nach Aristoteles als Gegenstand der metaphysischen Untersuchung nur noch das möglich und wirklich Seiende und das Seiende nach den Figuren der Kategorien, wovon später.

Zweiter Abschnitt.

Die verschiedenen Seinswesen (modi essendi) nach der Ableitung des hl. Thomas.

Viel eingehender, genauer als die im vorhergehenden Abschnitt angeführte Erörterung des Aristoteles über die mannigfache Bedeutung des Seienden ist die Ableitung der ontologischen Begriffe durch den hl. Thomas von Aristoteles (de veritate I, 1), welche wir nach einigen Vorbemerkungen darstellen werden. Der Begriff des Seins ist, wie wir gesehen haben, der allgemeinste. Nun aber gibt es eine sehr große Zahl ihm untergeordneter Begriffe, namentlich solche, welche Eigenschaften der Dinge bezeichnen. Nun drängen sich die Fragen auf: Wodurch unterscheiden sich denn diese Begriffe von der allgemeinen Idee des Seins? Sind sie nähere Bestimmungen des Seins? Aber inwiefern kann etwas dem Sein als Bestimmung hinzugefügt werden? Auf diese Fragen ist zunächst zu antworten: Die andern Begriffe sind, insofern sie nicht nur die Idee des Seins im allgemeinen bezeichnen, nähere Bestimmungen des Seins. Dem allgemeinen Begriff des Seins wird aber in den untergeordneten Begriffen nicht nach Weise der Zusammensetzung etwas vom Sein Verschiedenes beigefügt, sondern nur insofern wird etwas hinzugefügt, als durch die beigegebenen Bestimmungen das genauer ausgedrückt wird, was durch die bloße Idee des Seins nur unbestimmt erfaßt wurde[1].

[1]) cf. Liberatore Institut. Philos. S. 266. «Notio entis contrahitur in inferioribus notionibus non per modum compositionis,

In wahrhaft klassischer Weise, mit bewunderungswürdigem Scharfsinn handelt hierüber der hl. Thomas von Aquin in den Quaest. disput. de Veritate Q. I, Art. 1., welcher Artikel überschrieben ist «Quid sit veritas.» Wir wollen die ganze Stelle wegen ihrer Wichtigkeit in deutscher Uebersetzung anführen: „Es ist zu antworten (auf die verschiedenen Einwürfe), daß, wie man in den Beweisen auf gewisse, durch sich dem Geiste einleuchtende Grundsätze zurückgehen muß, so bei der Untersuchung, was jedes Ding sei; sonst müßte man in beiden Beziehungen ins Unendliche gehen und so würde durchaus jede Wissenschaft und Erkenntnis der Dinge unmöglich sein. Das aber, was der Intellekt zuerst als das Bekannteste erkennt und auf welches er alle Begriffe zurückführt, ist das Sein. *Daher ist notwendig, daß alle andern Begriffe des Verstandes gewonnen werden durch eine Hinzufügung zum Sein.* «Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.» Aber dem Sein kann nicht etwas hinzugefügt werden, was außer seiner Natur wäre, wie die Differenz der Gattung, oder das Accidens dem Subjekt (der Substanz) beigefügt wird; denn jede Natur ist wesentlich ein Seiendes. Daher beweist auch der Philosoph (Aristoteles) im III. Buch der Metaphysik, daß das Seiende nicht eine Gattung sein kann. *Sondern insofern sagt man, daß etwas zum Sein hinzugefügt wird, als es eine Bestimmung (Modus) desselben bezeichnet,*

---

sed per modum expressionis conceptus eiusdem realitatis. Prob. Tunc contractio notionis universalioris fit per modum compositionis, cum differentia contrahens non intrinsecus et essentialiter constituitur per ipsam notionem contrahendam. Exempli gratia, notio *animalis* contrahitur in homine per modum compositionis, quia notio *rationalis* quae est differentia contrahens, non est aliqua animalitas, sed nota et character plane diversus. Atqui nulla est differentia, quae intrinsecus et essentialiter non constet entitate; cum ratio entis sit praedicatum essentiale rebus omnibus, ut dictum est. Ergo notio entis non aliter contrahi potest in suis inferioribus notionibus, nisi quatenus ope additae notionis concipiatur distinctius et determinatius id, quod prius confuse et inderminate per meram notionem entis apprehensum erat.»

welche im Namen Sein selbst nicht ausgedrückt wird[1]). Dieses kann auf doppelte Weise geschehen: einmal indem die ausgedrückte Bestimmung eine besondere Weise des Seins ist[2]); es gibt nämlich verschiedene Grade des Seienden, nach welchen verschiedene Weisen des Seins angenommen werden; und nach diesen Weisen unterscheidet man verschiedene Gattungen (Kategorien) der Dinge; denn die Substanz fügt zu dem Sein nicht eine Differenz hinzu, welche eine dem Seienden beigefügte Natur bezeichnen würde, sondern durch den Namen der Substanz wird eine specielle Weise des Seins ausgedrückt, nämlich das „für sich Seiende"; und so ist es in den anderen Gattungen. Ein anderes Mal so, daß der ausgedrückte Modus eine Bestimmung ist, welche allgemein allem Sein folgt[3]) und dieser Modus kann auf doppelte Weise aufgefaßt werden: Einmal insofern er allem Sein an und für sich folgt; in einer anderen Weise, insofern er jedem Sein folgt in Hinordnung zu einem anderen. Wenn auf die erste Weise, wird dieses gesagt, insofern er im Seienden etwas bejahend oder verneinend ausspricht. Nun findet sich aber nicht etwas absolut bejaht, was von jedem Seienden angenommen werden kann, außer die Wesenheit (essentia). Die Vereinung aber, welche absolut allem Seienden folgt, ist das Ungetrenntsein (indivisio); und diese drückt der Name Eins (unum) aus: denn das Eins ist nichts anderes als das ungetrennt Seiende. Wenn aber der Modus des Seins auf die zweite Weise aufgefaßt wird, nämlich nach Weise der Hinordnung des einen zum anderen, so kann das doppelt geschehen: Einmal insofern das eine vom anderen getrennt ist; und das drückt der Name etwas (aliquid) aus (dicitur enim aliquid quasi aliud quid; offenbar heißt dieses aliquid, das wir im Deutschen nicht wörtlich durch einen ganz entsprechenden Ausdruck übersetzen können, soviel als ein Einzelding, das ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet, Individuum); wie daher das

---

1) «sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.»

2) «specialis modus entis.»

3) «modus generaliter consequens omne ens.»

Seiende eins genannt wird, insofern es in sich ungetrennt ist, so etwas, insofern es von anderen getrennt ist. Auf eine andere Weise indem das eine Seiende mit einem anderen übereinstimmt, und das kann nicht geschehen, außer insofern etwas angenommen wird, was befähigt ist, mit allem Seienden übereinzustimmen. Das aber ist die Seele, welche gewissermaßen alles ist, wie im III. Buche über die Seele (text. 37) gesagt wird. In der Seele aber ist die Erkenntnis- und Strebekraft (Wille). Die Uebereinstimmung (convenientiam) aber des Seienden mit dem Strebevermögen drückt der Name gut aus (bonum); wie im Eingange der Ethik (der Nikomachischen Ethik des Aristoteles) gesagt wird: „gut ist, was alle anstreben." Die Uebereinstimmung aber des Seienden mit dem Intellekt drückt der Name wahr (verum) aus."

In dieser geistvollen Ableitung sind alle Bedeutungen des Seins enthalten; dieselbe ist umfassender als die Angabe der Bedeutungen des Seins nach Aristoteles. Es zeigt sich in derselben ein Fortschritt über Aristoteles hinaus. Wir finden darin die transcendentalen Modi des Seins: Einheit, Wahrheit und Güte, die Wesenheit, das Individuum. — Allerdings nennt Thomas bei den speciellen Modi des Seins nur die Kategorien des Seins; aber diese schienen nur beispielsweise, nicht exklusive angeführt zu sein. Offenbar gehören zu den verschiedenen Stufen des Seins (gradus entis, diversi modi entis) auch jene speciellen Seinsweisen resp. Klassen des Seins, welche gewissermaßen eine Mittelstellung einnehmen zwischen den transcendenten Begriffen und den Gattungen des Seins, z. B. mögliches und wirkliches, kontingentes und notwendiges Sein ꝛc. (Was die verschiedenen Ursachen betrifft, sind dieselben nicht explicite angeführt, sie fallen aber im gewissen Sinne mit der Wesenheit zusammen, wie wir später sehen werden.) So wird denn jene geniale Deduktion des englischen Lehrers die passendste Grundlage bilden für den zweiten Teil der Ontologie. Nur die Reihenfolge der einzelnen Bestimmungen des Seins werden wir etwas anders gestalten, entsprechend der in den scholastischen Lehrbüchern üblichen Einteilung, nach welcher vorab die transcendentalen Attribute des Seins zur Sprache kommen.

Erstes Kapitel.

Die sogen. transcendentalen Bestimmungen oder Seinsweisen (Modi generaliter consequentes omne ens).

Diese Bestimmungen werden transcendental und die bezüglichen Begriffe transcendente genannt, weil sie allem Sein zukommen und so sämtliche besondere Klassen des Seins resp. die Kategorien übersteigen.

I. Die Eigenschaften, Attribute (passiones) des Seins.

Es gibt Eigentümlichkeiten, Eigenschaften (passiones), welche allem Seienden zugeschrieben werden: das Einssein, das Wahrsein und das Gutsein oder abstrakt ausgedrückt: die Einheit, die Wahrheit und die Güte.

A. Die Einheit.

Ueber das Eins oder die Einheit (unum unitas, *τὸ ἕν, τὸ ἑνὶ εἶναι*) handelt Aristoteles an verschiedenen Stellen seiner Metaphysik, besonders eingehend aber in Met. V, 6 und X, 1 und 2. Heben wir die wichtigsten Momente aus den betreffenden Ausführungen hervor: Aristoteles betont Met. III, 3, daß die Einheit wie das Sein ganz allgemein von allen Dingen ausgesagt wird. Eins ist daher wie Sein kein Gattungsbegriff [1]), sondern ein transcendenter Begriff. Die Einheit kann deshalb auch nicht strikte definiert, sondern nur in den verschiedenen Bedeutungen erläutert werden. Wie das Sein wird nämlich auch das Eins auf vielfache Weise ausgesagt und zwar in eben so vielfachem Sinne, wie das Seiende [2]). Besonders wichtig ist zunächst die Unterscheidung zwischen dem Eins in mathematischen und dem Eins im ontologischen, methaphysischen Sinne. Das erstere ist Prinzip, Maß der Zahl;

---

[1]) *οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὂν εἶναι γένος.* Met. III, 3. 998, b, 18.

[2]) *τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν πολλαχῶς λέγεται.* Met. V, 10. 1018, a, 35. *λέγεται ἰσαχῶς τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν.* Met. X, 2. 1053, b, 25.

„die Einheit ist Prinzip der Zahl; denn das erste Maß ist Prinzip“ [1]). Gegensatz dieser mathematischen Einheit ist die Vielheit [2]).

Die Einheit im metaphysischen Sinne dagegen ist das in sich ungetrennte, ungeteilte Sein [3]). Der Gegensatz dieser Einheit ist nicht die Vielheit, sondern die Trennung, die Teilung. Die Vielheit von Teilen wird durch diese Einheit nicht ausgeschlossen, sondern nur gefordert, daß die Teile nicht getrennt sind. Nun unterscheidet Aristoteles im Eingang von Met. V, 6 wieder: „Die Einheit wird entweder zufällig oder an und für sich ausgesagt [4])“. D. h. die Einheit wird ausgesagt erstens von zwei oder mehreren Realitäten, die durch zufälliges Zusammentreffen Eins sind, z. B. „Koriskus und das Tonkundige und der tonkundige Koriskus“. Die Einheit wird aber zweitens auch ausgesagt „an und für sich“, d. h. wesentlich, notwendig. Wie Aristoteles Met. V, 6 ausführt, „ist in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes dasjenigen Eins, dessen Wesen Eins ist“ [5]). Im strikten Sinne

---

1) τὸ δὲ ἑνὶ εἶναι ἀρχὴ τινί ἐστιν ἀριθμοῦ εἶναι. τὸ γὰρ πρῶτον μέτρον ἀρχὴ. Met. V, 6. 1016, b, 18.

2) Ἀντίκειται δὲ τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ. Met. X, 3. 1054, a, 20.

3) τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἀδιαιρέτῳ ἐστὶν εἶναι. Met. X, 1. 1052, b, 16.

4) Ἓν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς, τὸ δὲ καθ' αὑτό. Met. V, 6. 1015, b, 16. unum per accidens, unum per se.

5) τὰ δὲ πρώτως λεγόμενα ἓν, ὧν ἡ ὀυσία μία. Met. V, 6. 1016, b, 8. — In diesem Kapitel hebt Aristoteles näher drei Bedeutungen des „Eins an und für sich“ hervor. Die wesentliche Einheit kann nämlich verschiedene Grade haben, geringer oder größer sein und darnach unterscheidet er: Eins dem Zusammenhang (συνεχείᾳ) oder der Form (εἴδει) oder der Erkenntnis (λόγῳ) nach. Die ungeteilte Erkenntnis bezieht sich nun entweder auf das Einzelne (τὸ καθ' ἕκαστον) oder als allgemeiner Begriff auf die Gattung oder Art (τὸ καθ' ὅλον). Damit übereinstimmend unterscheidet Aristoteles Met. X, 1 vier Bedeutungen der Einheit: Das von Natur Zusammenhängende, das (durch die Form) Ganze (ὅλον), das Einzelne und das Allgemeine. Alles dieses ist Eins, weil es ungeteilt ist; die ersteren zwei haben eine (der Zeit nach ungeteilte) Bewegung, die anderen sind der Erkenntnis nach Eins.

versteht also Aristoteles unter Einheit „an und für sich" die Wesenseinheit, die substantiale Einheit, das Ungeteiltsein des Wesens.

Der hl. Thomas spricht hauptsächlich in diesem Sinne von der Einheit an verschiedenen Stellen seiner Werke Cf. die oben citierte Stelle de veritate I, 1 und folgende Sätze: Die Einheit ist ein transcendenter Begriff. Das Eins im metaphysischen Sinne wird mit dem Sein konvertiert. Das Eins bedeutet nicht die Vollkommenheit, sondern nur das Ungeteiltsein, welches jedem Dinge nach seiner Wesenheit zukommt. Das Eins fügt nicht eine Realität zum Sein hinzu, sondern nur die Negation der Teilung, denn das Eins bedeutet nichts anderes als das ungeteilte Sein. Jedes Ding ist eins durch seine Substanz[1]).

B. Die Wahrheit.

Wie Aristoteles an verschiedenen Stellen, z. B. Met. VI, 4. IX, 10 u. s. w. hervorhebt, ist das Wahre, die Wahrheit (*ἀληθές*, *ἀλήθεια*, verum, veritas) im allgemeinen die Uebereinstimmung zwischen der Erkenntnis und der Sache. Der kontradiktorische Gegensatz davon ist das *ψεῦδος*, das Falsche, die Falschheit resp. der Irrtum (falsum, falsitas, error). Wie der Begriff des Seienden, so wird nach Aristoteles auch die Wahrheit nicht eindeutig, sondern in verschiedenen, homonymen, ana-

---

[1]) S. Theol. I. Qu. 30, Art. 3, ad. 1: «Unum cum sit de transcendentibus est communius quam substantia.» S. Theol. I. Qu. XI, Art. 3, ad 2: «Unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum.» Der hl. Thomas hat im unmittelbar vorhergehenden Satze von dem Eins in mathematischem Sinne gesprochen: «Unum enim, quod est principium numeri est de genere mathematicorum.» — ibid. Qu. VI., Art. 3, ad 1: «Unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum, quae unicuique rei competit secundum suam essentiam.» ibid. Qu. XI, Art. 1: «Utrum unum addat aliquid supra ens», corp. a. «Respondeo dicendum quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat, quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente.» cf. l. c. ad 1: «Quaelibet res est una per suam substantiam.»

logen Bedeutungen ausgesagt. Aristoteles unterscheidet vier Grundbedeutungen des Wahren: 1. Wahrheit und Irrtum im ersten und eigentlichsten Sinne. Sie finden sich nur im Urteile, sowohl im bejahenden als verneinenden. Von diesem gilt es denn auch zunächst, daß etwas unmöglich zugleich wahr und falsch sein könne. 2. Wahr und falsch, wie es der einfachen Verstandesperception, den Begriffen (Definitionen) und den Sinnen zukommt. 3. Die Wahrheit und Falschheit in den Dingen. Offenbar kann ein Ding nur insofern wahr oder falsch genannt werden, als es den Gegenstand eines wahren oder falschen Urteiles bildet. In Beziehung zum urteilenden Intellekt des Menschen werden die Dinge wahr oder falsch genannt. 4. Endlich wird insbesondere dem Menschen Wahrheit und Falschheit beigelegt. Falsch wird einer genannt, entweder, weil er an falschen Reden seine Freude findet, und, selbst wo es keinen weiteren Vorteil bringt, die Unwahrheit zu sagen liebt, der Lügner; oder weil er anderen falsche Ansichten beibringt, in welchem Falle er den Dingen gleicht, die einen falschen Schein erwecken. Ihm entgegen steht der Begriff des wahren Menschen; vide Met. V, 29 [1]). — Der hl. Thomas unterscheidet (De Veritate Qu. 1, Art. 3) genau die vier genannten Bedeutungen des Wahren und Falschen [2]).

Wenn nun die Frage gestellt wird: Welche Bedeutung des Wahren kommt in der Metaphysik in Betracht, so lautet die Antwort: ausschließlich die dritte. (Die zwei erstgenannten gehören offenbar in die Logik, die vierte in die Ethik.) Diese Wahrheit, als Attribut des Seienden, die ontologische

---

1) Cf. die sehr eingehenden Erörterungen bei Brentano l. c, 3. Kapitel, § 1: „Von dem Wahren und Falschen." S. 22—33.

2) c. a.: «Veri ratio consistit in adaequatione rei et intellectus . . . verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo de definitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera et falsa; tertio de rebus secundum quod adaequantur intellectui divino, vel aptae sunt adaequari intellectui humano; quarto de homine, qui est electivus orationum suarum, verarum vel falsarum, vel qui facit aestimationem de se vel aliis veram vel falsam per ea quae dicit vel facit.»

Wahrheit, besteht in der Uebereinstimmung des Seienden mit der Erkenntnis. (Die Falschheit ist das kontradiktorische Gegenteil.) Nun ist alles Seiende erkennbar; so begreift sich der Ausspruch des Aristoteles, daß jedes Ding soviel es am Sein, soviel auch an der Wahrheit teil habe [1]). — Sehr eingehend handelt über diesen Begriff der Wahrheit der hl. Thomas Qu. Disp. De Veritate I. Qu. I. Im ersten Artikel dieser zwölf Artikel umfassenden Quaestio behandelt er die Frage: Quid sit veritas (cf. S. Theol. I. Qu. XVI). Wie bereits oben erwähnt, sagt der hl. Lehrer an dieser Stelle ganz im Sinne des Aristoteles: die Uebereinstimmung des Seienden mit dem Intellekt ist die Wahrheit. Er fährt dann weiter fort: „Jede Erkenntnis vollzieht sich aber durch eine Verähnlichung des Erkennenden mit der erkannten Sache, so daß die Verähnlichung die Ursache der Erkenntnis ist: wie der Gesichtssinn dadurch die Farbe erkennt, daß er durch das Erkenntnisbild der Farbe dazu disponiert wird. Die erste Beziehung des Seienden zu dem Intellekt besteht also darin, daß das Seiende mit dem Intellekt übereinstimmt, welche Beziehung Uebereinstimmung des Seins und des Intellekts genannt wird; und darin besteht formell der Begriff der Wahrheit. Das also fügt das Wahre zum Seienden hinzu, nämlich die Uebereinstimmung der Sache und des Intellekts." [2]) «Verum est ens inquantum est cognitum siv. cognoscibile.» Die Wahr-

---

[1]) Met. II, 1. 993, b, 30. ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

[2]) «Convenientiam entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam; ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens; scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus.» Vgl. die eingehenden Erörterungen in unserer Abhandlung: „Die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung in der Gegenwart." Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 1889.

heit ist in erster Linie im erkennenden Intellekt, insofern er das Ding als das erfaßt, was es ist (Wahrheit der Erkenntnis, subjektive Wahrheit); in abgeleiteter Weise wird sie auch von dem erkannten Ding als Eigenschaft ausgesagt, insofern es mit dem Intellekt übereinstimmt (objektive Wahrheit)[1]. — Die metaphysische Wahrheit ist ein transcendenter Begriff, ein Attribut alles Seienden, da jedes Seiende als solches erkennbar ist. Die Wahrheit kann demnach mit dem Seienden rein konvertiert werden[2]. Das Wahre und das Seiende sind also nur begrifflich (ratione), nicht reell verschieden[3].

Am Schlusse der Erörterung über die Wahrheit wollen wir nun noch auf eine Unterscheidung zu sprechen kommen, welche eine große Vervollkommnung der aristotelischen Lehre durch den hl. Thomas involviert. Aristoteles spricht nur von einer Beziehung des Seienden zum menschlichen Intellekt, da nach seiner Lehre Gott keine Erkenntnis der Dinge dieser Welt hat (Met. XII, 9). Der hl. Thomas aber unterscheidet in der oben angeführten Stelle De Verit., Qu. I, Art. 3 eine zweifache Beziehung: eine zum göttlichen Geiste und eine zum menschlichen Intellekt. Die Dinge stehen nun in notwendiger Uebereinstimmung mit der göttlichen Erkenntnis, da sie nach den göttlichen Ideen geschaffen sind. In der Beziehung zum göttlichen Intellekt ist also alles Seiende als solches wahr; der obgenannte Satz, daß Sein und Wahr konvertiert werden können, gilt demnach ganz besonders in diesem Sinne. Andererseits stehen die

[1]) S. Theol. I. Qu. XVI, Art. 1: «Utrum veritas sit tantum in intellectu.» c. a. «terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu . . . cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem derivetur, ut res etiam intellecta vera dicitur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.» cf. De Veritate, Qu. I, Art. 2.

[2]) S. Theol. l. c. Art. 3: «Utrum verum et ens convertantur.» c. a. «verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de esse, intantum est cognoscibile . . . Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum »

[3]) ibid. ad. 1. «verum et ens differunt ratione.»

Dinge auch in Beziehung zum menschlichen Intellekt. Dieser wendet die durch Abstraktion gewonnenen Begriffe wieder als Ideen auf die einzelnen Objekte an, um sie darnach zu beurteilen. Z. B. beurteilen wir einen Menschen, der sich uns als Freund vorstellt, nach dem Begriffe, den wir uns von der Freundschaft gebildet, oder wenn uns eine Münze als ein Goldstück dargeboten wird, beurteilen wir sie nach unserem Begriffe, den wir vom Gold haben. In Beziehung auf den menschlichen Verstand kann nun auch die Falschheit in einem Dinge sein, insofern derselbe durch den Schein dazu verleitet wurde, dasselbe einem Begriff unterzuordnen, unter den es gar nicht fällt, z. B. wenn Aluminium für Silber gehalten wird. Der Grund der Falschheit liegt dann aber nicht im Gegenstande an sich, sondern in der menschlichen Erkenntnis [1]).

Gott ist die absolute Wahrheit in sich, da Sein und Erkennen in ihm identisch sind. Er ist die erste Wahrheit und als solche auch der höchste Grund aller Wahrheit außer ihm. Denn die göttlichen Ideen sind ja das höchste Maß aller geschaffenen Dinge; diese Dinge aber sind wiederum das Maß des menschlichen Verstandes, indem die Erkenntnis des Menschen sich nach den Gegenständen richten muß. Gott hat ferner dem Menschen die Fähigkeit verliehen, die Dinge als Abbilder der göttlichen Ideen richtig zu erkennen. So beruht denn alle Wahrheit auf Gott als ihrem letzten Grunde. cf. S. Theol. I. Qu. 16, Art. 5. [2])

---

[1]) vd. S. Theol. Qu. XVII, de falsitate, Art. 1 c. a. Nachdem der hl. Lehrer gezeigt, daß in Beziehung zum göttlichen Intellekt keine Falschheit in den Dingen sein kann, fährt er weiter: «Sed per ordinationem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsae, non simpliciter, sed secundum quid.» cf. De Veritate, Qu. I, Art. 10.

[2]) «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1), veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est; et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.»

C. Die Güte, Vollkommenheit und Schönheit.

Der hl. Thomas spricht zwar in der obgenannten Ableitung De Veritate, I, 1 nur von der Güte. Aber Vollkommenheit und Schönheit sind verwandte Begriffe, die also passend im Zusammenhang mit der Güte behandelt werden.

1. Die Güte und Vollkommenheit.

a. Während die Wahrheit in der Uebereinstimmung des Seins mit der Erkenntnis besteht, ist dagegen das Gute (*τὸ ἀγαθόν, τὸ ἀγαθῷ εἶναι*, bonum, bonitas, das Gute oder abstrakt die Güte, das Seiende, insofern es erstrebenswert ist, mit dem Willen übereinstimmt (ens inquantum est appetibile). Die Wahrheit und die Güte schließen also verschiedene Beziehungen in sich und sind daher verschiedene Attribute des Seins. (Beim Menschen ist ja der Intellekt real vom Willen verschieden.)

Aristoteles beginnt die Nikomachische Ethik mit einer Definition des Guten im allgemeinen: „Jede Kunst und jede Wissenschaft, wie auch jede Tätigkeit und Willensregung ist offenbar auf irgend ein Gut gerichtet, daher man das Gute richtig bestimmt hat als das, wonach alles strebt.“ [1]) Als Gegenstand, Ziel des Strebens ist das Gute identisch mit dem Zwecke. (*τὸ οὗ ἕνεκα, τὸ τέλος.*) Der Zweck ist entweder Selbstzweck oder nur Mittel zu einem anderen Zweck. Insofern ist das Gute entweder schlechthin, an sich gut (*ἀγαθὸν ἁπλῶς, καθ' αὑτό*), oder nur als Mittel (*ἀγαθὸν τινι, ἑτέρου ἕνεκα*). Näheres später in der Lehre von der Zweckursache [2]).

---

cf. Art. 6. «Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sint vera.» c. a. ad finem «una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae.» cf. De Veritate, Qu. I, Art. 4: «Utrum una tantum veritas sit, qua omnia vera sint.» c. a. «Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt; sic omnia sunt vera una veritate, idest veritate intellectus divini.» cf. Art. 8.

[1]) «*πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ. διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.*» I, 1. p. 1094, a.

[2]) cf. S. Theol. I. Qu. V, Art. 4: «Utrum bonum habeat rationem causae finalis.» Respondeo dicendum quod cum bonum

Während die Wahrheit in erster Linie im urteilenden Verstande und erst in abgeleiteter Weise im Dinge ist, findet bei der Güte das Umgekehrte statt. Die Güte ist zuerst als Eigenschaft (Vollkommenheit) im Dinge, dann übt dieselbe als Zweckursache einen bewegenden Einfluß aus auf den Willen, und wird so zum Gegenstand des Strebens, welches selbst gut ist, insofern es auf ein Gut hinzielt. cf. S. Theol. Qu. XVI, Art. 1 [1]).

Die Güte ist nicht eine Gattung, sondern ein transcendenter Begriff, der in ebenso vielfachem (homonymen) Sinne ausgesagt wird wie das Seiende [2]). Das Seiende und die Güte sind nicht real (secundum rem), sondern nur begrifflich (ratione) verschieden. Das was die Güte zum Seienden im allgemeinen als nähere Bestimmung hinzufügt, ist die Beziehung zum Streben, die Uebereinstimmung mit dem Willen (convenientia entis ad appetitum). Das Gute ist das Seiende selbst, insofern es mit dem Willen übereinstimmt. Da nun jedes Seiende als etwas Wirkliches, Vollkommenes Gegenstand des Strebens sein kann, ist alles Seiende als solches gut. Die Güte ist demnach ein transcendentales Attribut alles Seienden und kann mit diesem

---

sit quod omnia appetunt; hoc autem habeat rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat.» In dieser ganzen Quaestio V handelt der hl. Thomas «de bono in communi». cf. de Veritate, Qu. XXI «de bono».

1) «Respondeo dicendum quod sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem; quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, inquantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus prout est boni etc.»

2) *τ'ἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι.* Eth. N. I, 4. 1096, a, 23. In diesem Kapitel betont Aristoteles ausdrücklich, daß das Gute nicht nur in einer, sondern in allen Kategorien ausgesagt wird.

rein konvertiert werden. «bonum et ens convertuntur», de veritate l. c, Art. 2[1]).

b. Soviel über den Begriff des Guten im allgemeinen. Aus dem Gesagten geht deutlich hervor, daß wir in dem Begriff der Güte ein zweifaches Moment unterscheiden können und und sollen: An und für sich (quoad se), objektiv ist das Gute identisch mit dem Vollkommenen. Jedes Seiende ist gut, insofern es vollkommen ist[2]). In diesem Sinne gebraucht der hl. Thomas sehr oft die Begriffe gut und vollkommen gleichbedeutend. — Nun aber ist das an sich Vollkommene auch geeignet, andere Wesen zu vervollkommnen; es ist daher begehrenswert, steht in Beziehung zum strebenden Subjekt, z. B. zu den Menschen (bonum quoad nos), und ist insofern gut im eigentlichen, strikten Sinne des Wortes. Dieses hervorhebend, sagt der hl. Thomas: „Das Wesen des Guten besteht darin, daß es erstrebenswert ist." [3]) In der obgenannten aristotelischen Definition, auf welche der hl. Thomas wiederholt Bezug nimmt, ist dieses formale resp. subjektive Moment betont.

Ueber den Begriff der Vollkommenheit, der objektiven Voraussetzung der Güte handelt Aristoteles eingehend in Met. V., 16. Er unterscheidet hier drei Bedeutungen des Vollkommenen (τέλειον), resp. der Vollkommenheit (ἡ τελείωσις, ἡ τελευτή): Vollkommen ist zunächst dasjenige, welches alle wesentlichen Teile

---

[1]) cf. S. Theol. I. Qu. V, Art. 1: «Utrum bonum differat secundum rem ab ente.» Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed differunt secundum rationem tantum. cf. l. c. Art. 3: «Utrum omne ens sit bonum.» «Respondeo dicendum quod omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet (Art. 1). Unde sequitur omne ens, inquantum hujusmodi, bonum esse.»

[2]) «Unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum.» S. Theol. I, Qu. V, Art. 5, c. cf. l. c. Art. 1, ad 1. «bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile.»

[3]) «Ratio boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile.» l. c. Art. 1, c., ibid. «Bonum dicit rationem appetibilis.»

in sich vereinigt, dem kein Teil fehlt, so daß kein zu ihm gehörender Teil außer ihm sich befindet [1]). So ist z. B. der menschliche Körper vollkommen, wenn ihm kein Teil fehlt, wenn er die *Integrität* besitzt, ein einheitliches Ganzes bildet. — In der zweiten Bedeutung ist vollkommen dasjenige, dem bezüglich der *eigentümlichen Tüchtigkeit* (ἀρετή) in seiner Art nichts mangelt [2]). So ist z. B. der Arzt oder der Flötenspieler vollkommen, wenn sie in ihrer Art alles besitzen, was zu der ihnen eigentümlichen Fähigkeit, Fertigkeit resp. Kunst oder, wie Aristoteles auch sagt, Größe gehört. Während die erstere Vollkommenheit die Wesenheit eines Dinges betrifft, bezieht sich die zweite auf die *Tätigkeit*. Aristoteles bemerkt weiter: „Diese Bedeutung trägt man dann auch auf das Schlechte über, indem man sagt: ein vollkommener Sykophant und ein vollkommener Dieb, ebenso wie man sie auch gut nennt und sagt: ein guter Sykophant, ein guter Dieb."

Endlich in der dritten Bedeutung wird vollkommen (vollendet) *dasjenige genannt, welches sein Ziel glücklich erreicht hat*; insofern sind vollkommen, Vollkommenheit, Vollendung (τελευτή) und Zweck gleichbedeutend [3]). Z. B. wenn der Keim sich vollständig entwickelt hat, ist das erreichte Ziel des Werdens die vollendete Pflanze. Als Endpunkt der Entwicklung ist der Zweck ein Aeußerstes (ἔσχατον). In abgeleiteter Weise wird diese Bedeutung auch auf das Schlechte übertragen. So sagt man: „Vollkommen zu Grunde gegangen, vollkommen verdorben sein, wenn an dem Verderben und an dem Uebel nichts mehr fehlt, sondern es auf das Aeußerste gekommen ist." — Das sind die drei ursprünglichen Bedeutungen des Vollkommenen. In abgeleiteter Weise wird, wie Aristoteles am Schlusse des Kapitels hervorhebt, auch dasjenige vollkommen genannt, welches ein solches entweder hervorbringt oder besitzt, oder zu ihm paßt, oder in irgend welcher

---

[1]) Τέλειον λέγεται ἓν μὲν οὗ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν μηδὲ ἓν μόριον.

[2]) καὶ ἡ ἀρετὴ τελείωσίς τις. ἕκαστον γὰρ τότε τέλειον καὶ οὐσία πᾶσα τότε τελεία, ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηθὲν ἐλλείπῃ μορίου τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους.

[3]) ἔτι οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος σπουδαῖον, ταῦτα λέγεται τέλεια. κατὰ γὰρ τὸ ἔχειν τὸ τέλος τέλεια.

Weise in Beziehung zu einem im ursprünglichen Sinne Vollkommenen steht.

Auch der hl. Thomas unterscheidet drei Bedeutungen der Vollkommenheit, welche den von Aristoteles hervorgehobenen entsprechen: Die Vollkommenheit des substantialen Seins, indem ein Ding in seiner Art alles dasjenige wirklich besitzt, was der Idee seiner specifischen Wesenheit entspricht. Ferner die Vollkommenheit in accidenteller, unwesentlicher Beziehung, indem ein Wesen z. B. mit der Tüchtigkeit zu einer bestimmten Tätigkeit ausgerüstet ist. (Die Merkmale, welche die wesentliche oder accidentelle Vollkommenheit eines Dinges konstituieren, werden vom hl. Thomas selbst auch perfectiones genannt.) Die unwesentlichen Vollkommenheiten sind entweder angeboren oder erworben; so ist z. B. die Tugend eine erworbene Vollkommenheit des Menschen. — Endlich die Vollkommenheit, welche in der Erreichung des Zieles besteht; die Erreichung des höchsten Zieles, der Glückseligkeit ist die letzte Vollkommenheit (ultima perfectio). vd. S. Th. I, Qu. 103, Art. 1, c, cf. l. c. I. II. Qu. I s. [1]).

c. Ein Fortschritt über Aristoteles hinaus zeigt sich in der Lehre des hl. Thomas von Gott, dem vollkommensten Wesen und seinem Verhältnis zu den geschaffenen Dingen. Allerdings ist auch nach Aristoteles Gott die reine Wirklichkeit, die höchste Form, das voll-

---

[1]) Wie der hl. Thomas S. Theol. I. Qu. IV, Art. 1, ad 1 ausführt, ist in der ursprünglichen, eigentlichen Bedeutung das Vollkommene, das Fertiggestellte, durch die Tätigkeit, z. B. des Künstlers Vollendete (perfectum), das von der Möglichkeit zur Wirklichkeit Uebergeführte, das Wirkliche. «secundum hoc dicitur aliquid perfectum secundum quod est in actu.» l. c. c. a. cf. nun über die drei Bedeutungen S. Theol. I. Qu. VI, Art. 3, c. «Unumquodque dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicujus rei triplex est 1a. Quidem, secundum quod in suo esse constituitur. 2a. Vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. 3a. Vero perfectio alicujus est per hoc quod aliquid aliud attingit sicut finem.» cf. l. c. Qu. LXXIII, Art. 1, c. An dieser Stelle bezeichnet er als perfectio prima «secundum quod res in sua substantia est perfecta; quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit.»

kommenste Wesen, höchster Zweck; aber es fehlt ihm der Schöpfungsbegriff. Wie der hl. Thomas S Theol. I. Qu. IV (De Dei Perfectione) dartut, ist Gott der Schöpfer als erstes wirkendes Prinzip die höchste Aktualität und also das vollkommenste Wesen. (Art 1.) Die Vollkommenheiten der Geschöpfe finden sich in Gott als der höchsten wirkenden Ursache in eminenter Weise (Art. 2). Wie nun zwischen Wirkung und Ursache überhaupt eine gewisse Aehnlichkeit vorhanden ist, so sind die Geschöpfe Gott ähnlich. Gott besitzt das Sein, die absolute Vollkommenheit in sich durch seine Wesenheit, die Geschöpfe aber haben Sein durch eine gewisse Teilnahme, Verähnlichung mit Gott (relative Vollkommenheit[1]). Gott ist nun als das vollkommenste Wesen das höchste Gut (summum bonum). vd. S. Theol. I. Qu. VI (De Bonitate Dei), Art. 1. u. 2. Gott allein ist absolut gut durch seine Wesenheit; er ist das Gute schlechthin (bonum simpliciter). Die Geschöpfe aber sind wie vollkommen so gut durch Gott, der höchsten wirkenden, vorbildlichen und Zweckursache; sie sind gut durch eine gewisse Teilnahme, Verähnlichung mit Gott (relative Güte). So ist Gott der letzte Grund aller Güte. Dem Guten ist es wesentlich, nicht nur in sich vollkommen zu sein, sondern auch anderen das Gute mitzuteilen, sie zur Vollkommenheit und Güte hinzuführen. Insofern bemerkt der hl. Thomas: «Bonum secundum suam rationem est diffusivum sui esse.» S. Theol. I. II. Qu. I, Art. 4, ad 1. Da nun Gott das höchste Gut ist, ist es konvenient, daß er andere Wesen durch Verähnlichung an seiner Güte teilnehmen läßt. cf. l. c. I. Qu. 19, Art. 2[2]).

---

[1]) «non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma, secundum eamdem rationem generis et speciei; sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.» l. c. Art. 3.

[2]) I. Qu. VI, Art. 4. «Utrum omnia sint bona bonitate divina.» c. «A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis; licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet (Art. 3). Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis.» cf. de Veritate, Qu. 21, Art. 4 s.

d. Wie früher hervorgehoben wurde, liegt aber im Begriff der Güte nicht nur die Vollkommenheit, sondern auch die Beziehung zum Willen. Betrachten wir nun Gott und die Geschöpfe noch von diesem Gesichtspunkte aus: In Gott sind Wesenheit und Willen identisch, die Wesenheit stimmt notwendig mit dem Willen überein und so ist Gott auch insofern der absolut gute. Mit dem göttlichen Willen stimmt aber auch alles geschaffene Sein als solches überein. (vd. de voluntate Dei, S. Theol. I. Qu. 19, bes. Art. 2 u. 4.) Wie der göttliche Intellekt resp. die göttlichen Ideen Vorbilder der Geschöpfe sind, so ist der göttliche Wille bestimmend für die erschaffenen Dinge; alles Seiende steht daher in Beziehung zum göttlichen Willen [1]. Der göttliche Wille richtet sich nach seinem Intellekt; in diesem Sinne kann man sagen: Alles Seiende, insofern es wahr, ist auch gut und umgekehrt. — Was nun den menschlichen Willen betrifft, ist Gott der absolut gute für denselben das höchste Ziel des Strebens, in dessen Besitz der Mensch allein die wahre Glückseligkeit finden kann, vd. S. Theol. I II. Qu. II, Art. 8. Die Geschöpfe, weil endlich, vermögen das Streben des menschlichen Willens nie in jeder Beziehung zu befriedigen. Sie sind zwar, weil sie relativ vollkommen sind, auch begehrenswert und insofern gut; aber sie sollen nur als Mittel zur Erreichung des höchsten Endzieles erstrebt werden. Nach dem hl. Augustinus (de natura boni, cap. 3, welches Buch der hl. Thomas sehr verwertet) unterscheidet der Aquinate eine dreifache Güte in den geschaffenen Dingen: modus, species, ordo. Gott steht als dreifache Ursache mit den geschaffenen Dingen in Beziehung: als wirkende, vorbildliche und finale Ursache Insofern das Geschöpf zu Gott als der wirkenden Ursache in Beziehung steht, hat es eine von Gott vorbestimmte Weise des Seins (modus); insofern es mit Gott der vorbildlichen Ursache übereinstimmt, hat es eine bestimmte Art, welche durch die Wesensform konstituiert wird (species) und endlich insofern es zu Gott dem Endziele hin-

---

[1] Insofern definiert der hl. Thomas das Gute: «ens ipsum, prout dicit ordinem conformitatis ad voluntatem praecipue divinam» S. Theol. I. Qu. V, Art. 1.

bezogen ist, hat es Ordnung (ordo [1]). — Eine fernere Unterscheidung ist die zwischen bonum honestum, bonum utile und bonum delectabile, das Schickliche, Nützliche und Ergötzliche. Das Schickliche oder Anständige wird seiner selbst wegen angestrebt, das Nützliche dagegen nur als Mittel zum Zweck, z. B. eine Medizin wegen der Gesundheit; das delectabile wegen eines Genusses, den es gewährt. — Eine weitere Unterscheidung endlich ist die von bonum physicum, morale, intellectuale. Der Mensch strebt wie jedes Wesen, die ihm eigentümliche Vollkommenheit an. Alles was seine sinnliche und geistige Natur vervollkommnet, wird daher als ein Gut erstrebt. Ein physisches Gut ist z. B. das Leben und was das Leben erhält und fördert. Ein moralisches Gut ist die Tugend; ein bonum intellectuale die Wahrheit (bonum intellectus est verum), die Wissenschaft und Kunst.

e. Betrachten wir nun den Gegensatz des Vollkommenen und Guten, das Böse (*κακὸν*, malum, Uebel). Während das Gute in der Vollkommenheit besteht, ist das Böse der Defekt, der Mangel einer Vollkommenheit, eines Gutes. Wie das Gute begehrenswert, ist das Böse detestabile, verabscheuungswürdig. Jedoch ist nicht jeder Defekt ein Uebel in striktem Sinne, sondern nur der Mangel einer besondern Vollkommenheit, eines Gutes, welches ein Ding seiner natürlichen Bestimmung und Anlage nach haben könnte und sollte. So wird das Böse, das Uebel definiert als: privatio (*στέρησις*) boni debiti [2]). Z. B. für die Pflanze

[1]) De Veritate, Qu. 21, Art. 6, c. cf. S. Theol. I. Qu. V, Art. 5. Ueber das bonum ordinis cf. auch S. Theol. I. Qu. 22, Art. 1, c. u. S. c. g. I. 78. An letzterer Stelle betont er außer der Hinordnung zu dem außer dem Universum befindlichen höchsten Endziel noch ein immanentes bonum ordinis, welches in der Hinordnung der Teile des Universums zu einander besteht, ähnlich wie bei einem Heere.

[2]) cf. S. Thomas, Qu. Disp. de Malo I. 1, c: «Malum non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus particularis boni.» cf. S. Theol. I. Qu. 48, Art. 1 s. — Was nun die privatio, *στέρησις*, Beraubung, Mangel, betrifft bestimmt Aristoteles diesen Begriff in seinen verschiedenen Bedeutungen eingehend (Met. V, 22). Er hebt u. a. die obgenannte Bedeutung hervor: *ἕνα δὲ ἂν πεφυκὸς*

ist es nicht ein Uebel, daß sie keine Augen hat, da die Augen nicht zu ihrer Natur gehören; dagegen ist die Blindheit ein Uebel für den Menschen. Der Begriff des Bösen enthält also eine Negation. Es ist nicht ein Seiendes; denn, wie wir gesehen haben, ist jedes Seiende als solches gut. Kein Wesen darf daher als dem Sein nach böse bezeichnet werden. Wenn die Perser in späterer Degeneration ihrer Religion dem guten Prinzip ein ewiges böses Prinzip als Gott der Finsternis gegenüberstellten, wenn später die Gnostiker und Manichäer im Anschluß an Plato und besonders die Neuplatoniker die ewige Materie als ihrem Wesen nach böse bezeichneten, war dieses ein folgenschwerer Grundirrtum. Ebenso irrtümlich ist es, wenn in neuerer Zeit Schopenhauer und Hartmann im Anschluß an Hegel das endliche Sein als ein Uebel bezeichneten. Selbst der dämonische Geist ist seinem Sein nach nicht böse, indem durch den Sündenfall seine Wesenheit als reiner Geist nicht aufgehoben wurde; das Böse besteht bei ihm nur in der Verkehrtheit des Willens. (vd. De Malo, Qu. 16, art. 2.) — Auch speciell das moralisch Böse, die Sünde (malum culpae) ist nicht ein Seiendes, sondern nur der Mangel der Vollkommenheit, welche eine Handlung besitzen sollte, nämlich der Mangel der Uebereinstimmung mit der Norm der sittlichen Tätigkeit. (Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu.) Der physische Akt als solcher ist an sich gut; er ist ja die Entfaltung, Betätigung des Seins. Moralisch böse wird er aber, wenn er in irgend einer Beziehung nicht mit dem Sittengesetz übereinstimmt. Daher kommt es, daß ein und dieselbe Handlung unter Umständen bald moralisch gut, bald böse ist. So ist es z. B. im Falle der Notwehr erlaubt, einem andern Menschen das Leben zu nehmen. — Die Strafe (malum poenae), welche der Schuld als Sühne folgt, ist auch eine privatio boni; «malum passionis quod infligitur alicui propter malum actionis». Je nach der Qualität des entzogenen Gutes unterscheidet man z. B. Freiheits-, Geld- und als

---

ἔχειν, ἢ αὐτὸ ἢ τὸ γένος, μὴ ἔχῃ. cf. Met. X, 4. (Ueber die *στέρησις* als metaphysisches Prinzip des Werdens wird später gehandelt werden.)

schwerste Strafe die Todesstrafe, die im Entzug des höchsten physischen Gutes, des Lebens, besteht.

Uebereinstimmend mit dem Gesagten lehrt der hl. Thomas, daß das Uebel als Privation nur in einem Subjekte (Träger) sich finde, das an sich gut ist. Dieses Subjekt ist nämlich ein wirklich Seiendes, welches die Möglichkeit, die Anlage hat, eine bestimmte, besondere Vollkommenheit, die es noch nicht besitzt, zu erhalten (ens in potentia). Dieses ens in potentia ist nur insofern ein relativ Nichtseiendes, als es die betreffende einzelne Vollkommenheit noch nicht wirklich besitzt. Dagegen ist es aber gut, insofern es ein ens, ein Seiendes und (in potentia) zu einem besonderen Gute hingeordnet ist [1]).

Endlich lehrt der hl. Thomas, daß nur das Gute wirkende Ursache des Bösen, des Uebels sein kann. Nur was ist, kann überhaupt wirkende Ursache sein; alles Seiende ist aber als solches gut. Dieses darf jedoch nicht mißverstanden werden: Der Mensch z. B. kann eine Handlung nur insofern vollbringen, als er die Kraft dazu besitzt; diese Kraft aber ist als eine Vollkommenheit an sich etwas Gutes. Moralisch böse wird der Mensch dagegen genannt, insofern sein Wille verkehrt ist und die betreffende Handlung nicht mit dem Sittengesetz übereinstimmt [2]). — Diese letztgenannten Sätze haben auf den ersten Blick etwas Paradoxes; bei näherer Untersuchung zeigt sich aber, daß sie die durchaus wahren Konsequenzen aus dem richtigen metaphysischen Begriffe

---

[1]) cf. S. Theol. I. Qu. 48, Art. 3: «Utrum malum sit in bono sicut in subjecto.» cf. De Malo, Qu. I, Art. 2. (Utrum malum sit in bono.)

[2]) «Utrum bonum possit esse causa mali.» S. Theol I. Qu. 49, Art. 1, c: «Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum, nisi ab aliquo impellente; nec agens deficit in sua actione, nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono; quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens; omne autem ens inquantum hujusmodi, bonum est.»

des Bösen, des Uebels sind. Die Leugnung derselben würde zu den absurdesten Theorien führen, z. B., wie oben angedeutet wurde, zur Lehre von einem der Wesenheit nach bösen Prinzip.

2. Die Schönheit.

a. In der Metaphysik, in welcher der Stagirite die verschiedenen philosophischen Begriffe erklärt, vermissen wir eine eingehende Erörterung über den Begriff der Schönheit. In keinem Buche der Metaphysik, auch nicht im fünften, welches von den verschiedenen Bedeutungen des Seienden handelt, gibt Aristoteles eine Definition des genannten Begriffes. Nur im 13. Buch kommt er an der unten anzuführenden Stelle gelegentlich auf die Schönheit zu sprechen, aber nicht im Sinne einer eigentlichen Begriffsbestimmung. Dagegen gibt Aristoteles in einer seiner Schriften über die Kunst, nämlich in der Rhetorik, eine solche. Er faßt den Begriff der Schönheit in enger Beziehung zum Guten: „Schön ist, was als an sich erstrebenswert Lob verdient oder was, indem es gut ist, Wohlgefallen erweckt, weil es gut ist.“ [1]) — In Metaphysik XIII, 3 kommt nun Aristoteles auf die wesentlichen Eigenschaften der Schönheit zu sprechen und bezeichnet als solche: Die Ordnung, das Ebenmaß und die Begrenzung, unter welch’ letzterer Eigenschaft er die richtige Größe versteht. Der Zusammenhang, in welchem der Stagirite hier von diesen Merkmalen spricht, ist folgender: Er wirft die Frage auf, ob die Mathematik auch die Schönheit zum Gegenstande habe, welche Frage bejaht wird mit der beigefügten Begründung, daß die Schönheit nicht nur den Handlungen, sondern auch dem Unbewegten zukomme und die Mathematik gerade mit dem Unbeweglichen sich befasse [2]).

---

[1]) Rhet. I, 9. 1366, a, 33. *καλὸν μὲν οὖν ἐστιν, ὃ ἂν δι᾽ αὑτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετὸν ᾖ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὂν ἡδὺ ᾖ, ὅτι ἀγαθόν.*

[2]) *τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον.* Met. XIII, 3. 1078, a, 36. Zeller bemerkt zu dieser Stelle in der „Philosophie der Griechen“ II. Tl., 2. Abtlg., 3. Aufl., S. 765 Anm.: „Die *εἴδη* bezeichnen hier nicht disjunktive Arten des Schönen, sondern die Formen oder Eigenschaften der Dinge, in denen die Schönheit sich zeigt.“ cf. Poet. 7. 1450, b, 37, wo

Der Begriff der Schönheit wird nun in verschiedenem, analogem Sinne von den Dingen ausgesagt[1]). Aristoteles unterscheidet: Das Schöne in der Natur, in der Kunst und das sittlich Schöne im Menschen. Nach Aristoteles kommt die Schönheit den Naturdingen in höherem Grade zu, als den Kunstwerken[2]). Er bezeichnet die Schönheit geradezu als Ursache, welche in der Natur wirke[3]). Namentlich spricht Aristoteles mit Begeisterung von der Schönheit in der Tierwelt: „nicht das Zufällige, sondern das eines Zweckes wegen Vorhandene findet sich in den Werken der Natur, und zwar vorzugsweise; das Ziel aber, weshalb es besteht oder geworden ist, liegt im Gebiete des Schönen." de part. an. I, 5[4]). — In abgeleiteter, analoger Weise wendet Aristoteles die Metaphysik XIII, 3 genannten Eigenschaften auch auf die sittliche Schönheit an. In der Nikomachischen Ethik gebraucht er den Begriff der Schönheit (*καλὸν*) sehr oft in Verbindung mit dem des Guten (*ἀγαθὸν, καλὸν κἀγαθὸν, καλοκαγαθία*); ja er faßt das sittlich Schöne geradezu als gleichbedeutend mit dem Schicklichen, dem sittlich Guten[5]).

Aristoteles neben der Ordnung die richtige Größe (*τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει*) als Eigenschaft anführt. „Der Sache nach von dem *ὡρισμένον* nicht verschieden." Zeller l. c. Offenbar ist hier das aristotelische Prinzip maßgebend, daß das Gute in der Mitte liegt zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig. — Einen trefflichen Kommentar zu diesen Stellen gibt Biese: „Die Philosophie des Aristoteles", II. Band, S. 674 u. 675.

1) *τὸ καλὸν ὁμώνυμον.* Top. 15. 106, a, 22.

2) *μᾶλλον δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ καλὸν ἐν τοῖς τῆς φύσεως ἔργοις ἢ ἐν τοῖς τῆς τέχνης.* De part. an. I, 1. 639, b, 20.

3) *τὸ καλὸν καὶ τὸ θεῖον αἴτιον ἀεὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τοῦ βελτίονος.* De gener. an. II, 1. 731, b, 25. Offenbar läßt sich diese Ursache auf die Form reduzieren.

4) Vgl. unsere Schrift „Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart". 2. Aufl. S. 61.

5) *ταὐτὸν τὸ καλὸν καὶ πρέπον.* Top. 5. 135, a, 13.
τὸ καλὸν τέλος τῆς ἀρετῆς. Eth. N. III, 10. 1115, b, 13. Aristoteles spricht von schönen Taten *πράξεις καλαὶ* Pol. III. 9. 1281, a, 2 und gebraucht das sittlich Schöne (*τοῦ καλοῦ ἕνεκα*)

Die sittlichen Handlungen sind schön, insofern sie der Ordnung der Vernunft entsprechen und das Ebenmaß resp. die richtige Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig innehalten.

So finden wir bei Aristoteles nur dürftige Aufschlüsse über den Begriff der Schönheit. Auch dort, wo man besonders eine eingehende Erörterung über die Schönheit erwarten möchte, in der Lehre über die Kunst wird diese Erwartung nicht genügend erfüllt [1]. Immerhin liegen in den genannten Stellen die Keime einer richtigen Theorie der Schönheit, welche der hl. Thomas weiter entwickelt hat.

b. Allerdings vermissen wir auch beim hl. Thomas z. B. in den beiden Summen, in den Quaestiones disputatae rc. einen besondern, eingehenden Traktat über den Begriff der Schönheit. Während er die Begriffe wahr und gut sehr weitläufig behandelt in eigenen Abteilungen seiner Werke, finden sich bezüglich der Schönheit nur einzelne zerstreute Stellen, die man ihrem innern Zusammenhang interpretieren muß, um die Lehre des hl. Thomas richtig zu verstehen [2]. Der hl. Thomas hebt wie in der Betreff

---

synonym mit *ὡς δεῖ*, wie es schicklich ist, *ὡς ὁ λόγος*, wie die Vernunft es fordert, *ὀρθῶς* recht, der Ordnung der Vernunft gemäß.

[1]) „Aristoteles scheint das Bedürfnis einer genaueren Bestimmung des Begriffes der Schönheit auf dem ethischen so wenig als auf dem ästhetischen Gebiet empfunden zu haben." Zeller l. c. S. 765: „Wäre der Begriff des Schönen der leitende Gedanke seiner Kunstlehre, so würde Aristoteles vor allem diesen Begriff selbst genauer untersucht und das Ergebnis dieser Untersuchung als Maßstab für die künstlerischen Anforderungen gebraucht haben. Das geschieht aber durchaus nicht, und wenn auch selbstverständlich von dem Kunstwerk verlangt wird, daß es schön sei . . . . . wird doch nirgends eine Kunstregel aus dem allgemeinen Begriff des Schönen, sondern alle werden aus der speciellen Aufgabe einer bestimmten Kunstgattung abgeleitet." (l. c. 766 u. 767.)

[2]) Freilich erwähnt Liberatore Institutiones Philosophicae im trefflichen Traktat «de pulchro» S. 301 eine besondere Schrift «Del Bello», quistione inedita di S. Tommaso d'Aquino, Napoli 1869. Der gründliche Kenner der in den europäischen Bibliotheken vorhandenen Handschriften des hl. Thomas, P. Suermondt O. P., Chef der Kommission, welche im Auftrage Papst Leo XIII. die Werke des hl. Thomas neu herausgibt, hat mir aber die Bemerkung gemacht,

der Wahrheit und Güte, so auch im Begriff der Schönheit ein objektives und ein subjektives Moment hervor.

α. Worin besteht die Schönheit objektiv als Eigenschaft der Dinge? Auf diese Frage antwortet der englische Lehrer sehr bestimmt: Zur Schönheit sind drei Eigenschaften erforderlich: Die Integrität oder die Vollkommenheit, Vollendung (integritas, perfectio), ferner die Proportion oder das richtige Ebenmaß (proportio, consonantia), und ein gewisser Glanz, den die innere Vollkommenheit ausstrahlt (claritas, splendor perfectionis, resplendentia formae [1]). Beleuchten wir das an einem Beispiele. Zur Schönheit des menschlichen Körpers ist zunächst erfordert: Die Vollkommenheit in seiner Art, die Integrität ohne Defekt. Wenn z. B. ein Ohr oder die Nase fehlen würde, könnte ein solcher Körper nicht schön genannt werden. Ferner ist erfordert die Proportion, das richtige Verhältnis der Teile unter sich und zum Ganzen in qualitativer und quantitativer Beziehung [2]). Wenn z. B. ein Ohr länger sein würde als das andere, oder ein Auge größer als das andere, oder das eine Auge blau, das andere schwarz oder die Nase im Verhältnis zum ganzen Gesicht allzugroß, so wäre die Proportion und damit die Schönheit nicht vorhanden. Endlich muß die Schönheit des Kör-

---

diese Schrift sei wohl nur eine Zusammenstellung der in den Werken des hl. Thomas vorhandenen bezüglichen Stellen, nicht ein echtes Werk.

[1]) «ad pulchritudinem tria requiruntur: primo quidem **integritas**, sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt; debita **proportio**, sive consonantia; et iterum **claritas**. Unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.» S. Theol. I. Qu. 39, Art. 8 c.

[2]) Die mannigfaltigen Teile müssen unter sich und mit dem Ganzen qualitativ zusammenstimmen; sie dürfen nichts Fremdartiges enthalten. Dann muß jeder Teil, was sein Größenmaß, die Quantität betrifft, mit den übrigen Teilen und mit dem Ganzen in Einklang stehen. Das ist die Proportion im engeren, mathematischen Sinne. Uebrigens wird im obgenannten Text proportio im weiteren, auch das Qualitative umfassenden Sinne genommen und insofern gleichbedeutend gebraucht mit consonantia (Harmonie): „Es harmoniert zusammen", wie man sagt. Die Symmetrie speciell ist die qualitative und quantitative Gleichheit der beiden Seitenhälften des Körpers.

pers mit einem gewissen Glanz sich offenbaren, wobei namentlich die Farbe, speciell die Gesichtsfarbe, von großer Bedeutung ist. — An anderen Stellen nennt der hl. Thomas nur die Proportion (debita proportio) und den Glanz (claritas [1]). Daraus ergibt sich, daß nach dem hl. Thomas das Eigentümliche der Schönheit (ratio pulchritudinis) in der Proportion und im Glanz besteht. Die Vollkommenheit ist allerdings als erstes Erfordernis vorausgesetzt [2]). Aber diese allein genügt nicht. Z. B. ein Haus kann vollkommen, als Wohnung ganz zweckmäßig eingerichtet sein, ohne daß wir ihm deshalb schon das Prädikat „schön" beilegen. Zur Schönheit ist außer der Vollkommenheit weiter erfordert die Proportion und eine gewisse Offenbarungsweise der inneren Vollkommenheit, nämlich der Glanz, den sie ausstrahlt, mit welchem der betreffende Gegenstand an unsere Erkenntnis herantritt, so daß wir sofort auf den ersten Blick sagen: Das ist schön, z. B. eine Landschaft oder eine Blume oder ein Gemälde u. s. w. Dieser Glanz ist nicht sofort mit jeder Vollkommenheit gegeben; bei körperlichen Dingen sind dazu namentlich gewisse Farben erfordert.

β. Betrachten wir nun auch das subjektive Moment im Begriff der Schönheit. In dieser Beziehung unterscheidet der hl. Thomas die Schönheit genau von einem verwandten Begriff, nämlich von dem des Guten. Das Gute ist nach der Lehre des hl. Thomas das Vollkommene, insofern es erstrebt wird. Das Gute steht also in Beziehung zum Strebevermögen des Menschen, zum Willen, welcher in den Besitz desselben zu gelangen sucht

---

[1]) «pulchritudo consistit in quadam claritate et debita proportione». S. Th. II. II. Qu. 180, Art. 2 ad 3. cf. l. c. Qu. 145, Art. 2 c. «ad rationem pulchri, sive decori, concurrit et claritas et debita proportio . . . . Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate.»

«Pulchrum est id quod est proportionatum.»

[2]) Die wesentliche, substantiale Vollkommenheit kommt allen Dingen in ihrer Art (in genere suo) zu; insofern ist die Schönheit ein trancendentales Attribut alles Seienden. cf. „Lehrbuch der Aesthetik" von Dr. A. Stöckl, 3. Aufl.

und erst in diesem Besitz Ruhe, resp. Genuß findet. Das Schöne aber steht in Beziehung zur Erkenntnis, z. B. des Menschen. Das Schöne tritt der Erkenntnis mit einem gewissen Glanz entgegen und diese Betrachtung der Schönheit erweckt in unserem Gemüte Wohlgefallen und ästhetischen Genuß (delectatio). Z B. wenn wir den Sternenhimmel betrachten, erweckt diese Erkenntnis in uns Wohlgefallen; wir begehren nicht den Besitz desselben, die Betrachtung für sich bereitet uns Genuß [1]). Insofern definiert der hl. Thomas: «Pulchra sunt quae visa placent», schön sind die Dinge, insofern sie erkannt werden und infolge dieser Erkenntnis uns wohlgefallen. S. Th. 1. Qu. 5, Art. 4, ad 1.

γ. Der hl. Thomas hebt, wie wir gesehen, das subjektive Moment deutlich hervor; andererseits betont er aber, daß die Schönheit nicht nur rein subjektiv, sondern eine objektive Eigenschaft der Dinge sei. Dadurch hat er zum vorneherein die falschen Theorien Kants und der modernen Sensualisten widerlegt, nach welchen die Schönheit etwas rein Subjektives wäre [2]). — Ferner hat der hl. Thomas einen Schönheitsbegriff aufgestellt, der für alle Zeiten gilt und aus welchem sich die Grundgesetze der Aesthetik ableiten lassen, die nicht wie die Mode wechseln, sondern

---

[1]) «cum bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet apetitui, pulchrum autem dicitur id cujus ipsa apprehensio placet.» S. Th. I. II. Qu. 27, Art. 1.

[2]) cf. die eingehende Widerlegung dieses Subjektivismus in der Aesthetik von Dr. Jungmann und in der Ästhetik von Dr. A. Stöckl. Außer diesen Werken ist namentlich auch die „Allgemeine Kunstgeschichte“ von Dr. P. Albert Kuhn sehr zu empfehlen. Neben der Geschichte und Technik ist darin die eigentliche philosophische Aesthetik sehr berücksichtigt.

dauernde Normen sind. Nach dem Aquinaten ist schön nicht dasjenige, was gerade zu einer bestimmten Zeit nach Art und Weise einer Mode als schön gilt, wie die Positivisten behaupten, sondern schön ist ein Ding, das die objektiven Eigenschaften: Vollkommenheit, Proportion und einen gewissen Glanz an sich trägt. — Endlich ist die Schönheit nach dem hl. Thomas nicht nur eine sinnlich wahrnehmbare Erscheinung der körperlichen Dinge, wie die Sensualisten resp. Materialisten lehren, sondern sie kommt als durch die Vernunft erkennbare Eigenschaft allen, auch den geistigen Substanzen zu, letztern als pulchritudo spiritualis, geistige Schönheit. Es ist ein großes Verdienst des hl. Thomas, einen universalen Begriff der Schönheit aufgestellt zu haben. Die Vollkommenheit als erstes Erfordernis der Schönheit findet sich ja nicht nur in den körperlichen Dingen, sondern in höherem Grade in den geistigen Wesen. Man wird nun fragen: Aber inwiefern kommt den geistigen Wesen auch die Proportion und der Glanz zu? Der hl. Thomas beantwortet diese Frage mit großer Deutlichkeit. Er lehrt, daß in den geistigen Wesen die Proportion insofern sich findet, als ihr Leben, ihre Tätigkeit der Ordnung der Vernunft angemessen, proportioniert ist. Ferner strahlt die geistige Substanz in ihren vernunftgemäßen Tätigkeiten auch einen gewissen Glanz aus, wird ja von Aristoteles und dem hl. Thomas die Vernunft sehr oft ein Licht genannt (lumen naturale), das z. B. den Menschen erleuchtet[1]). Die Universalität des genannten

---

[1]) S. Theol. II. II. Qu. 145, Art. 2. c. Hier spricht er zunächst von der körperlichen Schönheit (pulchritudo corporalis) und bemerkt dann: «Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis sive actio ejus sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem.» Der hl. Thomas spricht hier zunächst von der geistigen Schönheit des Menschen, aber offenbar gilt das Gesagte überhaupt von den geistigen Wesen. cf. ibid. Qu. 180, Art. 2 ad 3. Hier betont er ausdrücklich, daß sowohl die claritas als die debita proportio in hohem Maße in der Vernunft sich finde, welche das Prinzip der Proportion resp. Ordnung in anderen Dingen ist «utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare.»

Schönheitsbegriffes wird übrigens noch mehr erhellen, wenn wir zum Schlusse die Rangstufen der Schönheit in den verschiedenen Dingen betrachten.

δ. Die höchste Schönheit ist die Gottes, des Weltschöpfers. Gott allein besitzt in Kraft seiner Wesenheit, wie die absolute Vollkommenheit, so auch die absolute geistige Schönheit; er ist das ewige Ideal vollendetster Harmonie. Die Tätigkeiten Gottes sind ganz proportioniert seiner unendlichen, geistigen Wesenheit, die sich im herrlichsten Glanze offenbart. — Gott ist die höchste Ursache aller Proportion, aller Ordnung im Universum, sowie auch des Glanzes, den die Vollkommenheit und Proportion in den geschaffenen Dingen ausstrahlt. Nach dem Kausalitätsprinzip muß nun alle Realität, welche sich in den Wirkungen findet, auch in der Ursache vorhanden sein. In Gott dem Schöpfer finden sich, so müssen wir schließen, die genannten Vorzüge der Geschöpfe in einer Weise, die seiner absoluten Wesenheit entspricht, also im eminenten Maße[1]). — Unsere Vernunft vermag hienieden freilich diese Schönheit Gottes nicht unmittelbar zu erkennen, sondern erst im Jenseits schauen die Seligen direkt die göttliche Wesenheit im herrlichsten Lichtglanz (lumen gloriae) und finden ewigen Genuß in Betrachtung ihrer Schönheit. Für unsere Vernunft ist hienieden die Schönheit Gottes nur wie einem Spiegel in seinen Wirkungen erkennbar, zunächst in der natürlichen, in höherem Grade in der übernatürlichen Ordnung. Diese Wirkungen, resp. die geschaffenen Dinge besitzen ihre sogen. relative, endliche Schönheit, indem sie Gott ähnlich sind und so an der Schönheit Gottes teilnehmen (similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata). Die Geschöpfe sind also Offenbarungen der göttlichen Schönheit. Wenn wir die Schönheit z. B. der Pflanzenwelt betrachten, müssen wir denken: Diese Schönheit ist ein schwacher Abglanz der göttlichen Schönheit; wie viel schöner ist der Schöpfer selbst!

ε. Was nun die Schönheit der geschaffenen Dinge betrifft, können wir mit Aristoteles unterscheiden:

---

[1]) S. Theol. II. II. Qu. 145, Art. 2: «Deus dicitur pulcher, sicut universorum consonantiae, et claritatis causa.»

das Schöne in der Natur, in der Kunst und das ethisch Schöne.

Unter Natur verstehen wir hier nicht nur die vernunftlosen Wesen, sondern die gesamte Schöpfung resp. die physische, natürliche Ordnung. In dieser ist die Rangordnung der Geschöpfe bedingt durch die Seinsordnung der verschiedenen Wesenheiten: Die vollkommensten, weil Gott ähnlichen und daher schönsten Wesen sind die reinen Geister, die Engel. — Die wahre Schönheit des Menschen, des Bindegliedes zwischen der Welt der Geister und der Körperwelt, ist in erster Linie die geistige Schönheit der Seele, der Wesensform des Leibes, welche ideale Schönheit im Körper, namentlich in den Augen, zum Ausdruck gelangt. Das höchste Maß, die höchste Norm der Vollkommenheit resp. Schönheit des Menschen, wie überhaupt eines jeden Wesens, ist die göttliche Idee. — Unter dem Menschen steht die Körperwelt: anorganische Wesen, Pflanzen und Tiere mit ihren zahlreichen Arten, Rassen und Varietäten. Die Schönheit der Körper besteht namentlich in der Proportion [1]) und im Glanze der Farben. — Alle genannten Wesenheiten bilden zusammen die großartige physische Ordnung des Universums. Der Begriff der Ordnung fällt unter den der Vollkommenheit; das geordnete Ganze ist zufolge der Ordnung ein vollkommenes Ganzes. In jeder Ordnung findet sich ferner Proportion, Einheit in der Mannigfaltigkeit resp. Harmonie und die Ordnung tritt mit einem gewissen Glanze unserer Erkenntnis entgegen und erregt so Wohlgefallen und ästhetischen Genuß. Demnach sind in der Ordnung alle Requisite der

---

[1]) Die Wissenschaft hat in der Körperwelt (auch am menschlichen Leibe) speciell die Proportion des goldenen Schnittes konstatiert. „Der kleinere Teil einer Linie verhält sich zum größeren wie der größere zum Ganzen." $a:x = x:a-x$ (a bedeutet die ganze Linie, x den größeren, $a-x$ den kleineren Teil).

cf. die bezüglichen Abhandlungen von Dr. Adolph Zeising, ferner von Dr. Fr. Xav. Pfeifer „Der goldene Schnitt und dessen Erscheinungsformen in Mathematik, Natur und Kunst" und von Dr. Gutberlet „Naturphilosophie", 2. Auflage, „Die Naturschönheit", „Allgem. Metaphysik", 2. Auflage.

Schönheit vorhanden und ist die Ordnung des Universums eine großartige Manifestation der Schönheit [1]).

Die Schönheit findet sich aber nicht nur in der Natur, sondern besonders auch in den Werken der menschlichen Kunst. Zur Schönheit eines Kunstwerkes ist auch erfordert die Vollkommenheit in seiner Art, resp. daß es der ihm zu Grunde liegenden Idee entspricht, ferner die Proportion und der Glanz, mit welchem dasselbe unserer Erkenntnis entgegentritt, welcher Glanz z. B. bei einem Gemälde namentlich durch die Farben bewirkt wird. Betrachten wir z B. das herrliche Gemälde von Leonardo da Vinci „das hl. Abendmahl" im Kloster Maria delle Grazie in Mailand. Wie sehr entspricht dieses Gemälde der Idee des Künstlers, nämlich die Wirkung darzustellen, welche die Worte des göttlichen Heilandes „Einer aus Euch wird mich verraten" auf die einzelnen Apostel machten, wie vollkommen ist es in seiner Art! Wie sehr ist die Proportion resp. Symmetrie in der Gruppierung gewahrt, wie sehr die Einheit bei der Mannigfaltigkeit der Geberden, in welchen die Apostel die Affekte des Gemütes zum Ausdruck bringen! Ursprünglich hat dieses hervorragende Kunstwerk auch sehr gewirkt durch den Glanz der Farben, die leider im Laufe der Zeit sehr gelitten haben. So ist dieses herrliche Gemälde ein Vorbild wahrer künstlerischer Tätigkeit. — In der Gegenwart macht sich die Auffassung vielfach geltend, als bestehe die Kunst nur in der Technik, speciell die Malerei nur in der Farbentechnik. Wenn ein Gemälde noch so sehr den Wahrheiten der Religion und den Gesetzen der Moral widerspricht, es wird von gewisser Seite doch als großes Kunstwerk gefeiert, wenn es die Reize des Fleisches in möglichst blendendem Glanz des Kolorits darstellt. Die genannte Auffassung der Kunst ist eine durchaus einseitige. Allerdings gehört zu einem Kunstwerke hervorragende Technik, speciell zu einem Gemälde der Glanz der Farben. Wir haben gezeigt, wie auch der hl. Thomas dieses Moment voll und ganz zur Geltung bringt. Aber das sagen wir auch mit dem hl. Thomas: Das erste Erfordernis eines Kunstwerkes ist die Vollkommenheit, namentlich die Vollkommenheit

[1]) Vgl. die früher citierte Stelle bei Aristoteles Metaphysik XIII 3, wo er die Ordnung als Hauptmoment der Schönheit bezeichnet.

in ethischer Beziehung. Die Kunst ist den Gesetzen der christlichen Moral unterworfen, wie alle Gebiete des menschlichen Lebens; da gibt es keine Emanzipation. Ein Werk, z. B. der Malerei oder Poesie, welches mit den Gesetzen der Moral in Widerspruch steht, hat in ethischer Beziehung einen Defekt, es ist nicht vollkommen und deshalb auch nicht schön, sondern ethisch häßlich.

Damit haben wir bereits übergeleitet zur dritten Form der Schönheit, zum ethisch Schönen. Eine Handlung des Menschen ist ethisch schön, wenn sie in ihrer Art vollkommen ist, d. h. in jeder Beziehung dem Sittengesetz entspricht[1]. Insofern sie der Vernunft resp. dem durch die Vernunft erkannten Sittengesetz angemessen, proportioniert ist, kommt ihr auch die proportio zu. Endlich tritt eine solche Handlung unserer Erkenntnis mit einem gewissen Glanz entgegen und erregt dadurch unser Wohlgefallen. „Das ist eine schöne Tat", sagt man bei Betrachtung derselben. So finden sich auch hier alle vom hl. Thomas geforderten Requisite der Schönheit Höher aber als die bloß natürliche Tugend steht die übernatürliche, durch die positive göttliche Offenbarung und die innere Gnade des hl. Geistes ermöglichte Tugend, wie sie sich im Leben der Heiligen so großartig manifestiert. Dieses Leben der Heiligen ist in eminenter Weise ethisch schön, ja es ruft durch seine Erhabenheit in uns die Bewunderung hervor.

Die Menschen sind infolge der Willensfreiheit zur ethischen Tätigkeit im strikten Sinne des Wortes befähigt und werden daher moralische Wesen genannt. Die Individuen stehen nun aber nicht nur isoliert da, sondern sind eingereiht in die sogen. moralische Ordnung, welche die physische an Schönheit überragt.

Der konträre Gegensatz der Schönheit, des Schönen, ist die Häßlichkeit, das Häßliche (*αἰσχρὸν*, turpe, deforme). Wie der Begriff des Uebels ist auch der des Häßlichen ein negativer Begriff. Die Wesenheiten aller Dinge sind, wie früher hervorgehoben wurde, als Nachbildungen der göttlichen Ideen wie voll-

---

[1]) Insofern die Handlung vollkommen, ist sie auch ethisch gut. «Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu.»

kommen so auch schön. Häßlich können die Dinge nur genannt werden in accidenteller Beziehung, wenn ihnen objektiv entweder eine unwesentliche Vollkommenheit fehlt, die sie haben sollten, oder wenn die Proportion oder der Glanz in der Offenbarung der Vollkommenheit mangelt. So kann das Häßliche definiert werden als: privatio pulchri debiti, Mangel der Schönheit, welche ein Ding haben sollte. So ist z. B. die Sünde etwas ethisch Häßliches. Was das subjektive Moment betrifft, ruft die Erkenntnis des Häßlichen im Gemüte Mißfallen, Abscheu hervor[1]).

II. Die Wesenheit und Natur.

Wesenheit und Existenz.

1. Den Begriff Wesenheit (essentia) können wir nicht strikte definieren; eine solche Definition würde einen circulus vitiosus in sich schließen, denn die Definition will ja gerade die Wesenheit dartun; sie ist also nicht möglich, ohne daß der allgemeine Begriff der Wesenheit schon vorausgesetzt wird. Wohl aber können wir denselben erläutern: Wesenheit ist das, wodurch ein Seiendes das ist, was es ist (id, quo ens est id, quod est); z. B. die Pflanze eine Pflanze. Sie ist der innere Grund aller der Bestimmtheiten, wodurch ein Ding dieses Sosein und kein anderes ist. Die Wesenheit wird bezeichnet in Beantwortung der Frage: Was ist das Ding? Aus diesen Erläuterungen ergibt sich, daß die Wesenheit im weitesten Sinne von allem Seienden ausgesagt werden kann, nicht nur von den Substanzen, sondern von jedem Accidens; denn auch in Beziehung auf dieses kann gefragt werden: Was ist es? In diesem weitesten Sinne faßt offenbar der hl. Thomas die essentia, wenn er de verit. I, 1 dieselbe als modus generaliter consequens omne ens bezeichnet resp. als transcendenten Begriff[2]). Im engeren Sinne aber versteht

---

[1]) In den vorstehenden Ausführungen über die Schönheit hat der Verfasser seine Arbeit verwertet „Der Begriff der Schönheit nach der Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas von Aquin". Kathol. Schweizer-Blätter 1895.

[2]) cf. de ente et essentia c. I. Hier weist der hl. Thomas ausdrücklich nach, daß die essentia nicht eine Gattung (Kategorie) ist, sondern etwas allen Gattungen Gemeinsames (commune).

man unter Wesenheit nur das, wodurch das Seiende in erster Linie konstituiert, in eine bestimmte Gattung und Art eingereiht wird, die Substanz[1]).

Aristoteles gebraucht den Ausdruck *οὐσία*, worüber er sehr eingehend handelt im VII. Buch der Metaphysik. Darunter versteht der Stagirite vorzugsweise die Wesenheit, insofern sie im Einzelding verwirklicht ist, die sogen. individuelle, physische, konkrete, reale Wesenheit, das Einzelwesen (*τόδε τι, τὸ καθ' ἕκαστον*). Im Deutschen entspricht dem Ausdruck *οὐσία* am besten die Bezeichnung „das Wesen". Das Wesen, das Wesentliche ist das im Dinge Bleibende, demselben specifisch Eigentümliche, während das Unwesentliche etwas Vorübergehendes, nicht zur Art Gehörendes bezeichnet. Das körperliche Einzelwesen besteht nach Aristoteles aus Materie und Form, ist aus diesen beiden Teilsubstanzen zusammengesetzt (*οὐσία σύνθετος*). So begreifen wir, daß Aristoteles drei Bedeutungen der *οὐσία* unterscheidet: a. die Materie als Substrat (*ὕλη, τὸ ὑποκείμενον*); b. die Form (*εἶδος, μορφή*) und c. das aus beiden Zusammengesetzte (*τὸ σύνολον, τὸ ἐξ ἀμφοῖν*). (cf. Met. VIII, 1.) Da nun die Form nach Aristoteles das bestimmende Seinsprinzip ist, bemerkt er, die Form sei mehr Sein, mehr Wesen als die Materie (cf. Met. VII, 3). Ja die Form wird oft geradezu mit Wesen identifiziert, z. B. Met. I, 3. Jedoch gewöhnlich versteht der Stagirite unter *οὐσία* das aus Materie und Form zusammengesetzte körperliche Einzelwesen. — Wird beigefügt *κατὰ λόγον*, dann bedeutet *οὐσία* die begriffliche Wesenheit.

Aristoteles gebraucht dafür noch einen anderen Ausdruck, nämlich: *τὸ τί ἦν εἶναι* (cf. *τὸ τί ἐστι*). Damit bezeichnet er die begriffliche, von der individuellen Materie abstrahierte sogenannte metaphysische, specifische Wesenheit[2]). Dieser

---

[1]) de ente et essentia c. II. «Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius, et secundum quid de accidentibus; inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis: sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid, etc.» cf. c. VII, wo er nachweist, daß die Accidentien nur eine essentia incompleta haben.

[2]) Met. VII, 7. 1032, b, 12. *λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.* Unter *ὕλη* ist hier offenbar die individuelle Materie zu

Terminus entspricht dem deutschen Ausdruck „die Wesenheit" (lat. essentia). Aristoteles versteht aber, was die körperlichen Dinge betrifft, darunter nicht etwa nur die Form, wie man aus der unten angeführten Stelle (Met. VII, 7) zu folgern veranlaßt sein könnte, sondern die aus Materie und Form zusammengesetzte Substanz. Der Stagirite betont ausdrücklich, daß auch die Materie zur Wesenheit des Körpers gehöre und daher in die Definition (als allgemeine, nicht als individuelle Materie) aufgenommen werden müsse. (Met. VII, 10 u. 11.) Nur bei den reinen Geistern, namentlich in Gott, bildet die Form allein die Wesenheit [1]).

Auch beim hl. Thomas finden sich zwei verschiedene Bezeichnungen für Einzelwesen und den abstrakten Begriff Wesenheit: Ens bezeichnet das Einzelwesen, in welchem die Wesenheit der Art konkret, individuell existiert. Ens ist das Participium von esse und bedeutet das Kompositum aus essentia, Wesenheit und esse, Dasein. Der Ausdruck essentia bezeichnet die abstrakte, begriffliche, specifische Wesenheit. Diese ist das, was durch die Definition bezeichnet wird; die Definition aber umfaßt die Prinzipien der

---

verstehen, vom hl. Thomas materia signata genannt. cf. Eth. N. II, 6. 1107, a 6. *τὸν λόγον τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα.* Der Inhalt dieses *λόγος*, Begriffes wird durch die Definition (*ὁρισμός*) bestimmt. (Met. V, 8.)

[1]) Schwieriger als die sachliche Erklärung ist die etymologische Ableitung des Ausdruckes: *τὸ τί ἦν εἶναι.* Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, bemerkt: „Der Terminus *τὸ τί ἦν εἶναι* ist die zusammenfassende Formel für Einzelausdrücke folgender Art: *τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι,* so daß das *τί ἦν* als im Dativ stehend zu denken ist. Die Verbindung mit *εἶναι* bezeichnet den abstrakten Begriff, z. B. *τὸ ἀγαθὸν,* das Gute, *τὸ ἀγαθῷ εἶναι* das Gutsein, die Güte . . . Somit ist *τὸ τί ἦν εἶναι* das in abstracto gedachte begriffliche Wesen". Es sind zwei Teile am genannten Ausdruck zu unterscheiden: *τὸ εἶναι* und *τί ἦν.* Derselbe bezeichnet jenes Sein (*τὸ εἶναι*), das der indirekten Frage entspricht, *τί ἦν,* was das Ding wäre, quid res esset. — Prantl, Kommentar zu Phys. I, 8. S. 473 erklärt den Terminus so: „Das *τὸ τί ἦν εἶναι* aber ist jenes „Sein" (*εἶναι*) des Dinges, welches dem ursprünglich seienden (*ἦν* als Imperfekt, d. h. was das Ding von Anbeginn war) Was, d. h. Form und Zweck (*τί*), entspricht." — cf. Schwegler, Kommentar, Excurs I

Art[1]). Der hl. Thomas betont auch, daß bei den zusammengesetzten, körperlichen Substanzen nicht nur die Form, sondern auch die Materie (als allgemeine, materia non signata) zur Wesenheit gehört und in die Definition aufgenommen werden muß[2]). — Der Aquinate erwähnt und erklärt auch einen anderen Ausdruck, welcher im Mittelalter für die begriffliche Wesenheit gebräuchlich war: «quidditas», d. h. was auf die Frage geantwortet wird: Was ist das Ding? Quid est? oder indirekt: quid res sit, esset[3]).

Die begrifflichen, specifischen Wesenheiten der Dinge sind unveränderlich. Denn die Wesenheit ist ja das, wodurch ein Ding in eine bestimmte Art eingereiht und was in der Definition genannt wird. Nun läßt sich nichts hinzufügen oder wegnehmen, ohne daß die Wesenheit selbst aufgehoben würde. Z. B. wenn vom Begriff Mensch „vernünftiges Sinnenwesen" das Merkmal vernünftig weggenommen würde, wäre nicht mehr die Wesenheit des Menschen bezeichnet. Aus dem gleichen Grunde sind die Wesenheiten auch unteilbar, ferner ewig in den göttlichen Ideen. cf. S. Theol. I. Qu. 16, Art. 7. — Die konkreten Einzelwesen dagegen sind veränderlich, zeitlich und, was die Körper betrifft, teilbar.

2. Verwandt mit dem Begriffe Wesenheit ist die Bezeichnung: Natur, natura, *φύσις*. Der Ausdruck: *φύσις* kommt von *φύω*

---

[1]) «Essentia proprie est id, quod significatur per definitionem, definitio autem complectitur speciei principia.» S. Th. I. Qu. 29, Art, 2. cf. Zigliara Summa Philos. I, p. 351 «Nomine essentiae intelligitur id per quod respondetur quaerenti, quid res sit; ut interroganti: quid est homo? respondemus: animal rationale. Est igitur essentia id, per quod res constituitur in determinata specie.»

[2]) de ente et essentia, cap. II.

[3]) de ente et essentia, cap. I. «Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res, inde est, quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur. Et hoc est quod philosophus in VII. Met. frequenter nominat: quod quid erat esse, idest hoc, per quod aliquid habet esse quid.» Als weitere, synonyme Ausdrücke für essentia nennt er hier: forma und natura. cf. de verit. I, 1, wo er auch die res als synonym anführt «nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam».

hervorbringen, zeugen *φύομαι*, wachsen, werden, entstehen, gezeugt resp. geboren werden. *φύσις* bedeutet zunächst: die Entstehung, Zeugung resp. Geburt. In fernerer Bedeutung wird nun das Prinzip der Zeugung selbst Natur genannt. Dieses Prinzip wohnt den lebenden Wesen inne, es kommt ihnen ursprünglich, unmittelbar, an sich zu, nicht etwa nur zufällig. In weiterer Fassung bedeutet nun *φύσις* jedes Ding, welches das Prinzip der Bewegung ursprünglich in sich hat resp. das immanente Prinzip, die wirkende Ursache der Bewegung selbst. Gerade das ist die strikte Bedeutung des Wortes *φύσις* bei Aristoteles. Eingehend handelt er darüber in der Met. V, 4 [1]) (cf. Phys. II). Nun besteht nach Aristoteles der Körper aus Materie und Form: dem entsprechend bezeichnet Aristoteles als *φύσις* d. h. als Prinzip der Bewegung bald die Materie (*ἡ κατὰ τὴν ὕλην φύσις*), bald und zwar vorzüglich die Form (*ἡ κατὰ τὴν μορφὴν* oder *τὸ εἶδος φύσις* [2]), bald das aus beiden Zusammengesetzte (*φύσει μὲν οὖν τὸ ἐξ ἀμφοτέρων τούτων ἐστίν* Met. V, 4). — Wie wir gesehen, ist aber dieses Zusammengesetzte die Wesenheit des Körpers. So begreifen wir es, wenn Aristoteles *φύσις* und Wesenheit oft als gleichbedeutende Begriffe gebraucht. Dieses geschieht bei ihm aber noch aus einem anderen Grunde: die *φύσις* wird nämlich auch als Zweck der Zeugung, des Werdens gefaßt;

---

[1]) *ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὑτοῖς ᾗ αὐτά.* Met. V, 4. 1015, a, 13. *ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.* Phys. II, 1. 192, b, 20. cf. die eingehende Erörterung bei Hardy „der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie", Artikel „Aristoteles" S. 175 ff., besonders S. 196 u. 197. Die Ausführungen Hardys sind trefflich. Jedoch darin sind wir mit ihm durchaus nicht einverstanden, daß Aristoteles die Teleologie zuerst in der Ethik behandelt und dann anthropomorphistisch auf die Natur übertragen habe. Nein, Aristoteles hat die Teleologie nicht in die Natur hineingetragen, sondern aus den objektiven Tatsachen herausgelesen.

[2]) *ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως.* de part. anim. I, 1. 640, b, 28.

dieser ist aber die specifische Wesenheit des Gezeugten, so zeugt z. B. der Mensch einen Menschen [1]).

Das lateinische Wort natura kommt von nascor, gezeugt resp. geboren werden. Natura bedeutet wie *φύσις* zunächst Zeugung, Geburt, dann die Angeborenheit, das Wesen des Dinges. Der hl. Thomas gibt uns nun eine mit der aristotelischen Erklärung des Wortes *φύσις* ganz übereinstimmende Ableitung des Ausdruckes natura in der Summa Theologica III. Qu. II, Art. 1, c. Am Schlusse derselben faßt er auch natura gleichbedeutend mit essentia [2]). (cf. de ente et essentia, cap. I.)

In diesem Sinne wird denn auch im deutschen Sprachgebrauch das aus dem Lateinischen stammende Wort Natur angewendet. Unter „Natur" eines Dinges verstehen wir dessen Wesenheit [3]).

Aus dem Begriff Natur erhellt leicht, was unter dem verwandten Ausdruck „natürlich" (*φυσικόν*, naturale) zu verstehen ist. Natürlich ist das, was in der eigentümlichen Wesenheit eines Dinges begründet ist, derselben entspricht. In erster Linie gilt dieses von den Tätigkeiten resp. Bewegungen eines Dinges; denn die Natur ist Prinzip der Bewegung, Aktivität. Aber auch das Leiden, die Passivität, die Aufnahme der Wirkungen richtet sich

---

[1]) *φύσις δὲ . . . . . καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως. μεταφορᾷ δ' ἤδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστιν.* Met. V, 4. 1015, a, 10.

[2]) Der betreffende Artikel ist überschrieben: «Utrum unio verbi incarnati sit facta in natura.» Die Beantwortung dieser Frage leitet er nun ein mit der Erklärung des Wortes natura. «Sciendum est ergo quod nomen naturae a nascendo est dictum vel sumptum: unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas . . . dicitur, ut dicatur natura, quasi nascitura.» Dann bedeutet natura das «principium generationis»; im weiteren Sinne «quodlibet principium intrinsecum motus». Endlich ist natura «finis generationis». Finis ist aber die Wesenheit «essentia speciei quam significat definitio». «Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei.»

[3]) In weiterem Sinne versteht man im deutschen Sprachgebrauch unter Natur die gesamte Körperwelt außer dem Menschen, im weitesten Sinne sogar die ganze Schöpfung.

nach der Wesenheit eines Dinges; insofern ist die Natur sekundär Prinzip der Passivität. Natürlich ist demnach das, was der eigentümlichen Aktivität oder Passivität eines Dinges entspricht. — Widernatürlich, unnatürlich (contra naturam, innaturale) ist das, was zur Wesenheit eines Dinges im kontradiktorischen Gegensatz steht. — Uebernatürlich (supra naturam, supernaturale) ist eine Wirkung, welche über die Kraft der Natur hinausgeht, dieselbe übersteigt, z. B. das Wunder. Der Begriff „übernatürlich" ist nicht zu verwechseln mit „übersinnlich". Die Vernunfterkenntnis des Menschen z. B. ist übersinnlich, aber nicht übernatürlich, weil die Vernunft zur Natur des Menschen gehört. Dagegen übersteigen die Mysterien des Christentums die Vernunfterkenntnis des Menschen; sie sind also übernatürliche Wahrheiten. Das Uebernatürliche darf auch nicht mit dem Widernatürlichen identifiziert werden; jenes zerstört die Natur nicht, sondern hebt, vervollkommnet sie, z. B. die Gnade.

3. Eine wichtige Frage ist nun die: Wie verhält sich die Wesenheit resp. Natur zur Existenz? Dabei handelt es sich nicht um die begriffliche, sondern um die individuelle, reale Wesenheit. Wie ist in dem konkreten Einzelding z. B. im einzelnen Menschen die Wesenheit von der Existenz verschieden? Das ist der Fragepunkt. (Aristoteles handelt darüber nicht ex professo; wohl aber bildet seine Metaphysik die Grundlage für die richtige Lösung.) In Beantwortung dieser Frage ist wohl zu unterscheiden zwischen Gott und den Geschöpfen. In Gott, der eine Wirklichkeit (actus purus) ist, sind Wesenheit und Existenz real identisch und nur virtuell (ratione) verschieden. Sehr klar und bestimmt äußert sich hierüber der hl. Thomas S. Theol. I. Qu. III, Art. 4, c: Wesenheit und Existenz verhalten sich wie Potenz und Akt, Möglichkeit und Wirklichkeit. Nun ist in Gott nichts Potentiales. Also sind Wesenheit und Existenz in ihm real identisch (sua essentia est suum esse). Darin sind alle Vertreter der christlichen Scholastik einig [1]).

[1]) «Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra (Qu. II, Art. 3), sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.» cf. S. c. g. I,

Was dagegen die geschaffenen Dinge betrifft, sind die Anhänger der Scholastik auch in der Gegenwart nicht einig. Bis gegen das Ende des 13. Jahrhunderts wurde zwar allgemein gelehrt, es sei in den Geschöpfen zwischen Wesenheit und Existenz ein realer Unterschied vorhanden, welche Lehre besonders von dem hl. Thomas verteidigt wurde. Heinrich von Gent (1217—1293) trat zuerst als Gegner auf und mit ihm die meisten Nominalisten. — Später war es namentlich Suarez (1548—1617), der in seinen Disputationes metaphysicae den realen Unterschied bestritt und nur einen virtuellen Unterschied annahm [1]). — Wir schließen uns der Lehre des hl. Thomas an, nicht als ob wir blind auf seine Autorität schwören würden, sondern gestützt auf die Gründe, die er vorbringt. Wir haben uns auch überzeugt, daß der hl. Thomas wirklich diese Lehre verteidigt und sie ihm nicht nur etwa durch falsche Textinterpretation unterschoben wird. Der Zusammenhang der ganzen Metaphysik des hl. Thomas spricht entschieden für den realen Unterschied. Der hl. Thomas hebt an verschiedenen Stellen seiner Werke deutlich hervor, daß in allen geschaffenen Dingen die Existenz von der Wesenheit verschieden sei, was nur im Sinne des realen Unterschiedes zu verstehen ist [2]). In allen

---

22, II, 52; de ente et essentia, cp. VI; de Potentia Qu. VII, Art. 2. (Das ist der tiefere Sinn des göttlichen Ausspruches «Ego sum qui sum» Exod. III.) NB. Esse bedeutet hier das wirkliche Sein außerhalb des Denkens; es ist synonym mit exsistere, Dasein. Exsistere von ex und sistere bedeutet zunächst herausstellen, außerhalb des Gedankens setzen, dann überhaupt das Bestehen außerhalb des Denkens, das ens reale. cf. den aristotelischen Ausdruck: ἔξω εἶναι (Met. XI, 8. 1065, a, 24.)

[1]) Auch in der Gegenwart wird die Kontroverse intensiv geführt: Zigliara, Liberatore, Stöckl treten in ihren Lehrbüchern entschieden für die Lehre des hl Thomas ein, ferner Rittler in seiner Monographie „Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin" 1887, Feldner O. P. im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie ꝛc. — Andere dagegen folgen der Lehre des Suarez.

[2]) «In omni autem creato essentia differt ab ejus esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet (Art. 1 et 2 praec. et quaest. III, Art. 4). S. Th. I. Qu. 54, Art. 3. cf. S. c. G. II, 54. Speciell in Beziehung auf die zu-

geschaffenen, kontingenten Dingen, auch in den geistigen Substanzen, ist das Sein der Wesenheiten ein empfangenes Sein (esse receptum), ein Sein durch Teilnahme (esse participatum, ens participatum). Das, was am Sein teilnimmt (participans esse), ist in ihnen etwas anderes als das participierte Sein selbst (esse participatum). Die Wesenheit als das «quod est» ist verschieden von der Existenz (esse) als dem «quo est». Der Beweis nun, den der hl. Lehrer dafür bringt, läßt sich in folgenden Syllogismus zusammenfassen: In den geschaffenen Dingen verhält sich die Wesenheit zur Existenz wie die Potenz zum Akt. Nun sind aber Potenz und Akt real von einander verschieden. Also ist in den geschaffenen Dingen ein realer Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz vorhanden. — Was den Obersatz betrifft, leuchtet derselbe sofort ein aus der Kontingenz der Geschöpfe (cf. den späteren Artikel über das notwendige und kontingente Sein). Das kontingente Ding ist indifferent für Existenz und Nichtexistenz, es ist zuerst möglich, bevor es wirklich ist, existiert nicht in Kraft seiner Wesenheit und ist nicht sein eigener Akt. Die Wesenheit bildet in ihm nur den Möglichkeitsgrund für das wirkliche Sein. Der Untersatz ist ebenfalls klar: Es ist eine durch Erfahrung feststehende Tatsache, daß ein Werden in den geschaffenen Dingen stattfindet; dieses Werden setzt aber den realen Unterschied von Potenz und Akt voraus. Ein Werden vollzieht sich nämlich nur insofern, als ein Ding eine Aktualität noch nicht hat, sie aber erhalten kann. Z. B. der Keim ist noch nicht eine vollendete aktuelle Pflanze, hat aber die Möglichkeit, eine solche zu werden. Wer also behaupten würde, Potenz und Akt seien real identisch, müßte mit den Eleaten das

---

sammengesetzten, körperlichen Substanzen bemerkt er hier: «in substantiis compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae, prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma, secunda vero ex ipsa substantia jam composita et esse, quae etiam potest dici ex eo quod est et esse, vel ex eo quod est et quo est.» In den geschaffenen geistigen, einfachen Substanzen (formae separatae) ist nur die Zusammensetzung aus essentia et esse vorhanden und insofern aus potentia et actus.

Werden in der Natur leugnen. Mit den Prämissen ist auch der Schlußsatz unanfechtbar.

Wer lehrt, daß auch in den geschaffenen Dingen Wesenheit und Existenz real identisch seien, bedenkt zu wenig den unendlichen Unterschied, der zwischen dem notwendig existierenden Wesen, Gott, und den kontingenten Dingen vorhanden ist, er stellt Gott und Geschöpf in genannter Beziehung auf eine Linie. Nun zeigt der hl. Thomas S. c G. L. II, cp. 52 durch sehr scharfsinnige Argumente, daß einzig und allein in dem einen, unendlichen, notwendigen, ungeschaffenen Wesen, in Gott (actus purus), Wesenheit und Existenz identisch sind, dagegen in keinem geschaffenen Wesen, auch nicht in den Engeln. cf. de ente et essentia, cp. V.

III. Die Individualität.

Wir haben noch einen modus generaliter consequens omne ens zu besprechen, das ist das aliquid. Wie aus de verit. I, 1 deutlich hervorgeht, versteht der hl. Thomas darunter das Individuum, das Einzelding, welches ein selbständiges, gesondertes, von den übrigen Einzeldingen verschiedenes Sein hat[1]). Nun ist nach Thomas alles real Seiende individuell, während das Allgemeine nur ein ens rationis ist[2]). Insofern ist die Individualität ein modus, welcher allem real Seienden zukommt, also eine transcendente Eigenschaft.

Aristoteles bezeichnet das Individuum als *τόδε τι*, das Einzelding, mit einem bestimmten, in sich abgeschlossenen Wesen; eine andere Bezeichnung lautet: *τὸ καθ᾽ ἕκαστον* (cf. das über den Ausdruck *οὐσία* Gesagte). Der lateinische Ausdruck individuum ist nicht mit unteilbar zu übersetzen (von dividere aliquid), sondern mit nicht zuteilbar (von dividere alicui, distribuere). Das Individuum gehört nicht als Teil zu einem Ganzen, sondern bildet

---

[1]) «Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid . . . . dicitur aliquid, inquantum est ab aliis divisum.» cf. S. Theol. I. Qu. 29, A. 4, c. «individuum autem est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum.»

[2]) «Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione.» S. c. G. I, 26.

ein für sich gesondert existierendes abgeschlossenes Ganzes, z. B. der einzelne Mensch. Das Individuum kann auch nicht von einem anderen ausgesagt werden, sondern von ihm wird alles ausgesagt (ultimum subjectum praedicationis), was überhaupt von dem betreffenden Einzelding prädiziert werden kann. Der hl. Thomas bezeichnet diese Eigentümlichkeit des Individuums als incommunicabilitas (alteri incommunicabile, einem andern nicht mitteilbar [1]). Als ein anderes Charakteristikum des Individuums bezeichnet der hl. Thomas die Existenz an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit: «Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse sibi hic et nunc.» de prcp. ind. — Soviel über die transcendentalen Bestimmungen des Seins [2]). Aus dem Gesagten ergibt sich die Richtigkeit des Satzes: ens, unum, verum et bonum convertuntur. Aber auch essentia und aliquid können, wie wir gesehen haben, in gewissem Sinne mit dem Sein konvertiert werden als transcendente Begriffe.

Zweites Kapitel.

Die besonderen Seinsweisen (modi speciales entis). Verschiedene Grade der Vollkommenheit des Seienden (gradus entitatis).

I. Besondere Seinsweisen, die eine Mittelstellung einnehmen zwischen den transcendentalen Bestimmungen und den Kategorien.

Der hl. Thomas führt unter den modi speciales entis, de verit. I, 1 nur die Kategorien an (genera). Jedoch geschieht dieses wohl nicht exklusiv, sondern wie es scheint, nur beispielsweise.

---

[1]) «individuum . . . . . . importat incommunicabilitatem.» S. Th. I. Qu. 29, Art. 3, ad 4. cf. de principio individ. «Ex quo enim (forma) recipitur in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile et primum fundumentum in genere substantiae, ut completum aliorum de se praedicabilium subjectum.» Synonym ist der Ausdruck singulare (singularitas) cf. S. Th. I. Qu. 11, A. 3. c.

[2]) Ueber die transcendenten Begriffe handelt in Kürze Prof. H. Thüring in der acht Seiten umfassenden Monographie „Einige höchste

Es gibt besondere Seinsweisen, Stufen der Vollkommenheit, welche von Gattung und Art absehen und daher noch eine gewisse Transcendenz haben, indem sie nicht unter eine der zehn Kategorien fallen[1]). Von den transcendentalen Bestimmungen im strikten Sinne unterscheiden sie sich dadurch, daß sie nicht allem Seienden zukommen resp. mit dem Sein nicht rein konvertiert werden können. Die betreffenden Seinsweisen bedeuten schon eine gewisse Differenzierung des Seienden in verschiedene Klassen, und sind daher modi speciales, wenn auch das Seiende in ihnen noch nicht so eingeengt ist, daß wir sie zu den Gattungen im aristotelischen Sinne rechnen dürften.

A. Das mögliche und wirkliche Sein.

1. Wie wir früher gesehen haben, kommt nach Aristoteles in der Metaphysik nur das mögliche und wirkliche Sein und das Sein der Kategorien in Betracht. Ueber das *ὂν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ* handelt Aristoteles nun eingehend im IX. Buch der Metaphysik; es ist dieses eine der ersten und wichtigsten Unterscheidungen, die wir bezüglich des Seienden machen müssen. Betrachten wir zunächst, was Aristoteles unter *δύναμις* und *ἐνέργεια* versteht[2]). Er faßt die *δύναμις* hier durchaus nicht nur als logische Möglichkeit. Diese besteht darin, daß etwas ohne Widerspruch mit sich selbst als existierend gedacht werden kann resp. es wird damit nur behauptet, daß etwas existieren könne, insofern durch seine Existenz kein Widerspruch gesetzt wird. Dieses logisch Mögliche ist etwas bloß im Urteile des denkenden Geistes Vorhandenes, nicht außer dem Denken objektiv Bestehendes und kommt daher in der Metaphysik nicht in Betracht. — Die Möglichkeit, von der Aristoteles in der Metaphysik spricht, ist etwas außer dem Denken Gesetztes, real in den

---

thomistische Grundbegriffe". „Monat-Rosen" 1885. Der Verfasser gibt darin u. a. zutreffende Erörterungen über das aristotelische «*τὸ τί ἦν εἶναι*».

[1]) Vgl. Commer, „Allgemeine Metaphysik", S. 102.

[2]) cf. zu dem Folgenden die trefflichen Erörterungen von F. Brentano „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles", 4. Kapitel. cf. über den Begriff potentia namentlich auch die Schriften des hl. Thomas «De principiis naturae» und de potentia.

Dingen Existierendes, das ist sehr wohl zu beachten. Ueber die verschiedenen Bedeutungen dieser *δύναμις* handelt er Met. IX, 1, cf. Met. V, 12. In der ersten, ursprünglichen Bedeutung des Wortes ist nun die *δύναμις*, potentia (activa) das Vermögen, die Kraft, eine Wirkung, Tätigkeit zu vollbringen; „das Prinzip der Bewegung oder Veränderung in einem andern, sofern es ein anderes ist“ [1]). Sie ist das nächste Prinzip der Tätigkeit, nicht das erste; dieses ist die substantiale Form, in welcher die Vermögen wurzeln [2]). Das Vermögen ist etwas in den Dingen Reales; wenn auch z. B. der sehende Mensch im Schlafe nicht sieht, unterscheidet er sich doch von dem Blinden durch die Sehkraft. — Die Tätigkeit, die Bewegung selbst wird nun *ἐνέργεια* (actus secundus) genannt. Das ist die erste und eigentliche Bedeutung dieses Ausdruckes in der Metaphysik des Aristoteles [3]). Eine eigentliche Definition der *ἐνέργεια* gibt es nach Aristoteles nicht; er hebt ausdrücklich hervor, Met. IX, 6, daß eine solche gar nicht gefordert werden dürfe, da dieser Begriff ein so ursprünglicher und einfacher Begriff sei, daß er keine Definition zulasse, sondern nur auf induktivem Wege durch Beispiele (Vergleichung mit der Möglichkeit) erläutert werden könne. So ist das Sehen *ἐνέργεια* im Verhältnis zu dem, was die Augen schließt, aber doch das Vermögen zum Sehen besitzt (ibid.).

---

1) Met. V, 12. 1019, a, 15. *δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ᾗ ἕτερον.* „Dieses wird beigefügt, weil möglicherweise das aktive Prinzip in dem Leidenden selbst enthalten sein kann, wie wenn etwas sich selbst bewegt; auch dann nämlich ist es wenigstens nicht in Bezug auf ein und dasselbe bewegend und bewegt, wirkend und leidend; ein und dasselbe wirkt und leidet die Wirkung, doch nicht insofern es dasselbe, sondern insofern es ein anderes ist.“ Brentano l. c. S. 47. — cf. Met. IX, 1, wo Aristoteles diese Weise zuerst anführt (*δύναμις ποιητική*).

2) «potentia activa est principium agendi in aliud.» S. Th. I. Qu. 25, Art. 1, c. «potentia ad agere se tenet ex parte formae.» S. Th. I. II. Qu. 55, Art. 2, c. Demnach definiert der hl. Thomas das Vermögen der Seele als «proximum principium operationis animae». S. Theol. I. Qu. 78, Art. 4.

3) Nach Aristoteles ist jede Tätigkeit der Dinge dieser Welt eine Bewegung, wie wir sehen werden. Auch der etymologischen Ableitung nach bedeutet *ἐνέργεια* die Tätigkeit «*τὸ ἐν ἔργῳ εἶναι*».

Nun aber nennt Aristoteles eine andere abgeleitete Bedeutung des Wortes *δύναμις* als potentia passiva, Prinzip des Leidens. „Diese ist das Prinzip, wonach etwas bewegt wird von einem andern, insofern es ein anderes ist." [1]) Der Tätigkeit entspricht in dem Objekte, auf welches das tätige Prinzip wirkt, ein Leiden, die Möglichkeit, Geeignetheit, eine Wirkung in sich aufzunehmen. Nicht aus jedem beliebigen Stoffe kann z. B. der Bildhauer eine Statue machen, sondern nur aus einem Material, das dazu geeignet, disponiert ist. Diese Disposition ist im Dinge etwas Reales, nicht nur etwas Gedachtes. Damit kommen wir nun auf den eigentlichen Begriff des *ὂν δυνάμει*, ens in potentia, des Seienden im Zustande der Möglichkeit. Diese Möglichkeit ist nicht ein Nichts, aber auch nicht die vollendete Wirklichkeit. Zwischen dem Nichts und der letzteren gibt es, was Aristoteles den Eleaten und den Megarikern gegenüber scharf betont, ein Mittleres, das relativ Nichtseiende, das unvollendet Seiende, welches ein bestimmtes Seiendes noch nicht ist, aber werden kann, eine bestimmte Realität noch nicht wirklich besitzt, aber befähigt, geeignet ist, sie zu erhalten, wie z. B. der Keim durch die Entwicklung zur Pflanze wird, und zwar versteht Aristoteles darunter nicht nur eine entfernte, sondern die nächste Disposition. Dieses *ὂν δυνάμει* ist nach Aristoteles identisch mit der Materie [2]). Nun versteht aber Aristoteles unter

---

[1]) Met. V, 12. 1019, a, 20. *ἡ δ' (δύναμις παθητική) ὑφ ἑτέρου ἢ ἕτερον. καθ' ἣν γὰρ τὸ πάσχον πάσχει τι.* „Dieses fügt er aus dem ähnlichen Grunde bei, weil, wenngleich dasselbe von sich selbst etwas erleidet, es dies doch nicht tut, insofern es dasselbe, sondern ein anderes ist." Brentano S. 47. «Potentia passiva est principium patiendi ab alio.» S. Th. I. Qu. 25, Art. 1, c. — In einer dritten Bedeutung ist *δύναμις* die Widerstandskraft. In der vierten Weise ist *δύναμις* das Prinzip, etwas nicht bloß zu wirken und zu leiden, sondern dieses gut (*καλῶς*) zu vollbringen. So unterscheidet also Aristoteles vier Weisen der *δύναμις*.

[2]) Met. XIV, 1. 1088, b, 1. *ἀνάγκη τε ἑκάστου ὕλην εἶναι τὸ δυνάμει τοιοῦτον.* «potentia ad esse se tenet ex parte materiae, quae est ens in potentia.» S. Th. 1. II. Qu. 55, A. 2, c. vd. die Abhandlung von Dr. Gloßner „die objektive Bedeutung des aristotelischen Begriffes der realen Möglichkeit". Jahresbericht der philosophischen Sektion der Görres-Gesellschaft 1883. cf. auch unsere späteren Ausführungen über die Materie als Ursache.

Materie einerseits den vollendeten Körper (die zweite Materie), insoferne er eine accidentelle Bestimmung erhalten kann, andererseits die erste Materie, die noch nicht ein Körper ist, wohl aber durch die substantiale Form ein Körper werden kann. Daraus ergeben sich wieder zwei Bedeutungen des ὂν δυνάμει. Ein Seiendes im Zustande der Möglichkeit ist der Körper, insofern er accidentelles Sein empfangen kann, z. B. das Erz die Form einer Hermesstatue. Die vollendete Hermesstatue selbst ist ὂν ἐνεργείᾳ, ens in actu, das Seiende im Zustande der Wirklichkeit. Das ist eine zweite Bedeutung des Wortes ἐνέργεια, welcher Ausdruck nach Aristoteles kein synonymer, sondern ein analoger ist (πολλαχῶς λέγεται). Für diese vollendete Wirklichkeit gebraucht Aristoteles noch einen anderen Ausdruck ἐντελέχεια, mit dem er jedoch vielfach ἐνέργεια identifiziert [1]). Nun hat aber die Materie als erste Materie die Möglichkeit inne, durch die Vereinigung mit der substantialen Form ein Körper zu werden; das ist nun das ὂν δυνάμει nach Aristoteles im striktesten Sinne des Wortes, die erste Materie als Prinzip des Werdens. (Durch diese Lehre von dem im Zustande der Möglichkeit Seienden hat Aristoteles den Pantheismus resp. Monismus der Eleaten und der Megariker überwunden, „welcher die Bewegung und das Werden aufhebt", Met. IX, 3.) Die substantiale Form selbst wird ἐντελέχεια (πρώτη) genannt [2]). Das substantiale Sein des Dinges ist das ὂν ἐνεργείᾳ in hervorragendster Bedeutung. — Aus dem Gesagten leuchtet ein, daß in jeder Kategorie (sowohl in der Substanz als in den Accidentien) das Mögliche und Wirkliche sich findet. Das

---

[1]) Die ἐντελέχεια ist der durch die Wirksamkeit erlangte, vollendete Zustand: τὸ ἐντελὲς ἔχειν, sie ist die τελειότης, die Vollendung.

[2]) «ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια.» De anim. II, 1. p. 412, a, 6.

cf. später in der Lehre von den Ursachen: die Form. Nach St. Thomas ist, wie wir gesehen haben, der aus Materie und Form zusammengesetzte Körper, welcher die vollendete Wesenheit besitzt, wiederum in potentia zur Existenz. Es ist also wohl zu unterscheiden zwischen der Form als Akt der Materie und der Existenz als Akt des Kompositums. vd. S. c. G. II. 54.

δυνάμει ὄν und der *ὂν ἐνεργείᾳ* überschreiten den Umfang einer Kategorie, aber finden sich in vielfacher, analoger Weise in jeder der zehn Kategorien Met. IX, 3.

Aus dem Gesagten erhellt auch, was unter dem Möglichen (*δυνατόν*, possibile, resp. unter Möglichkeit, possibilitas) zu verstehen ist. (cf. Met. V, 12 und IX, 3.) Logisch möglich ist das, was ohne Widerspruch mit sich selbst existierend gedacht werden kann. Ontologisch möglich ist diejenige Wirkung, wofür eine bestimmte Kraft vorhanden ist, welche sie vollbringt [1]). Ferner ist dasjenige ontologisch möglich, wozu eine Anlage im Sinne der realen passiven Potenz vorhanden ist [2]). Der letzte Grund der logischen und ontologischen Möglichkeit ist Gott; denn in seinen Ideen sind alle Dinge vorgebildet, und als Schöpfer hat er die aktiven und passiven Potenzen in die Dinge gelegt. — Der kontradiktorische Gegensatz ist das Unmögliche, *ἀδύνατον*, impossibile (resp. die Unmöglichkeit, impossibilitas [3]). — Der Ausdruck possibile kommt jedoch beim hl. Thomas noch in anderer Bedeutung vor als Gegensatz von necessarium, also im Sinne von kontingent (possibilia, quae contingunt esse et non esse); hierüber später.

Endlich haben wir noch eine Bedeutung des Wortes potentia zu erwähnen, nämlich die potentia obedientialis. Die bezügliche Lehre des hl. Thomas stellt sehr klar Dr. Schneid dar, Psychologie S. 22. „Er versteht darunter die Befähigung der Kreatur, durch Gottes Einwirkung solche Akte zu setzen, welche die natürlichen Kräfte übersteigen. Sie heißt ebenfalls „passive" Potenz, weil sich die Kreatur auf Grund dieses Vermögens in ähnlicher Weise Gott

---

[1]) Diese ontologische Möglichkeit wird gewöhnlich als physische Möglichkeit bezeichnet. Sind alle Bedingungen dafür gegeben, daß die wirkende Ursache zur Tätigkeit übergehen kann, dann ist die Wirkung speciell beim Menschen moralisch möglich. Stellen sich große Schwierigkeiten einer menschlichen Tätigkeit entgegen, so wird diese als moralisch unmöglich bezeichnet.

[2]) Aristoteles unterscheidet entsprechend den in Met. V, 12 u. IX, 1 aufgezählten vier Weisen der *δύναμις* auch vier Arten des *δυνατόν*.

[3]) *ἀδυναμία δ' ἐστὶ στέρησις δυνάμεως*. Met. V, 12. 1019, b, 16.

gegenüber verhält, wie sich die passiven Vermögen gegenüber den natürlichen Agentien verhalten." [1]) Wie Schneid weiter ausführt, ist diese Potenz eine gewisse Befähigung, Geeignetheit der Natur des Geschöpfes für übernatürliche Einwirkungen Gottes.

Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, daß auch in der modernen Wissenschaft, speciell in der Physik, die Ausdrücke Energie, aktuell und potentiell wieder viel gebraucht werden, allerdings in einem anderen Sinne als bei Aristoteles [2]). Dressel bemerkt in seiner Physik (1895): „Energie bedeutet die Arbeitsfähigkeit eines Körpers oder körperlichen Systems infolge eines ihm anhaftenden veränderlichen Zustandes, einer Kraftanlage. Kinetisch (aktuell) ist die Energie, wenn sie ihren Grund in wirklicher Bewegung hat, statisch (potentiell), wenn in einem statischen Zwangs- oder Spannungszustande."

2. Aus den Begriffen Potenz und Akt ergibt sich nun ein wichtiges, metaphysisches Prinzip: *πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν*. Met. IX, 8. «actus (simpliciter) prior quam potentia» (S. Th. I. Qu. III, Art. 1); „die Wirklichkeit ist (schlechthin) früher als die Möglichkeit". Betrachten wir nun die Erläuterung und Begründung dieses Prinzips näher [3]). *ἐνέργεια* wird hier bald im Sinne von Tätigkeit, bald gleichbedeutend mit

---

[1]) «Quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eandem rem potest perducere ad altiorem effectum . . . . Unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest: et ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quaelibet creatura Creatori obedit.» De potentia Qu. VI, Art. 1 ad 18. cf. Die bezügliche Abhandlung von Feldner O P. im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, VIII. u. IX. Bd.

[2]) Bezüglich des Ausdruckes *ἐνέργεια* bei Aristoteles sei noch hingewiesen auf eine bezügliche Abhandlung, welche P. Gardeil O. P. in der «Revue Thomiste» 1894 veröffentlicht hat.

[3]) Vgl. unsere Abhandlung „Der Akt ist früher als die Potenz. Ein wichtiges Prinzip der aristotelisch-thomistischen Philosophie", veröffentlicht im „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie", herausgegeben von Prof. Dr. Commer, I. 4 Heft. Vgl. „Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles" S. 40 ff. In dieser Abhandlung ist namentlich die große Bedeutung dieses Prinzips bezüglich Widerlegung des Darwinismus hervorgehoben.

ἐντελέχεια, Wirklichkeit gebraucht. Den Begriff πρότερον erörtert Aristoteles eingehend Met. V, 11. „Früher nämlich ist das, was einem bestimmten Anfange (ἀρχή, principium) näher steht, mag nun dieser schlechthin (ἁπλῶς) und durch die Natur oder relativ oder örtlich oder beliebig durch etwas bestimmt sein.“ Er unterscheidet u. a.:

a. Das der Zeit nach Frühere (κατὰ χρόνον). „Hinsichtlich der Vergangenheit ist das vom Jetzt Entferntere früher, z. B. die trojanischen Kriege früher als die medischen. Hinsichtlich der Zukunft wird das früher genannt, was dem Jetzt näher liegt, sofern wir nämlich das Jetzt als Erstes und als Anfang setzen.“

b. „Anderes wird der Erkenntnis nach (γνώσει) früher genannt und zwar als schlechthin Früheres. Allein es ist bei diesem Früheren das dem Begriffe (κατὰ τὸν λόγον) und das der Sinneswahrnehmung (κατὰ τὴν αἴσθησιν) nach Frühere zu unterscheiden. Begrifflich ist das Allgemeine früher, für die sinnliche Erkenntnis das Einzelne.“

c. „Das der Natur und dem Wesen nach (κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν) Frühere ist dasjenige, was ohne ein anderes sein kann, während nicht umgekehrt das letztere ohne das erstere — eine Unterscheidung, der sich Plato bediente. Da aber das Sein vielartig ist, so ist zuerst das Subjekt (τὸ ὑποκείμενον) und das Einzelwesen (ἡ οὐσία).“

An diese Begriffsbestimmungen anknüpfend, bemerkt nun Aristoteles gleich im Eingang von Met. IX, 8: „Aus dem, was schon oben über die verschiedenen Bedeutungen des ‚Früher‘ gesagt worden ist, ergibt sich, daß der Akt früher ist als die Potenz.“ Sodann präzisiert er diese Thesis näher dahin: „Früher nun als die Potenz ist der Akt dem Begriffe, wie dem Wesen nach; der Zeit nach ist er es in einer Beziehung, in einer anderen nicht.“ [1])

a. „Daß er dem Begriffe nach früher ist, ist klar: denn das Potentielle ist nur dadurch potentiell, daß es wirklich sein kann: ich nenne z. B. baukundig denjenigen, der zu bauen, sehfähig denjenigen, der zu sehen, sichtbar dasjenige, was gesehen zu werden

---

[1]) προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ. χρόνῳ δ᾽ ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ᾽ ὥς οὔ.

vermag. Dieselbe Bewandtnis hat es mit dem übrigen, und es ist somit notwendigerweise der Begriff und die Erkenntnis des Aktuellen früher als der Begriff und die Erkenntnis des Potentiellen."

b. Der Zeit nach ist zwar in einer Beziehung das Potentielle vor dem Aktuellen, z. B. der Keim vor der ausgebildeten Pflanze. Aber der Keim stammt von einer anderen vollentwickelten Pflanze und so geht schlechthin doch der Zeit nach das Aktuelle voraus.

c. Endlich zeigt Aristoteles, daß das Aktuelle auch dem Wesen früher ist als die Möglichkeit. Wir heben aus den bezüglichen weitläufigen Erörterungen kurz folgendes hervor: Wie wir oben gesehen haben, ist die Form, das Aktuelle, in erster Linie Wesen. Diese Form wird nun hier von Aristoteles teils als wirkende Ursache, teils als Zweck gefaßt. Die Form ist als wirkende Ursache früher. Vor dem Samen z. B. ist die vollkommene Wesensform (*εἶδος*, forma substantialis) einer anderen Pflanze, welche jenen Samen hervorgebracht hat. — Der Akt ist aber auch als Zweck früher als die Potenz. „Ferner weil alles Werdende einem Prinzipe und einem Zwecke zustrebt. Denn der Zweck ist Prinzip und des Zweckes wegen ist das Werden. Zweck aber ist der Akt und dieses wegen hat man die Potenz." Z. B. der im Werden begriffene Keim strebt die vollentwickelte Pflanze, die vollendete Wirklichkeit resp. die Wesensform als Zweck an. (Ueber die ideelle Priorität des Zweckes später in der Lehre von der Zweckursache)

Nun ist offenbar der Akt vollkommener, besser als die Potenz, die Wesensform besser als die Materie (Met. VII, 3 [1]). Und so ergibt sich aus den genannten Sätzen in streng logischer Schlußfolgerung der wichtige Grundsatz: „Das Vollkommene ist der Natur nach früher als das Unvollkommene." [2])

B. Das veränderliche Sein als Verbindung von Möglichkeit und Wirklichkeit. Das unveränderliche Sein, Gott, als reine Wirklichkeit.

1. Was das veränderliche Sein betrifft, ist es unsere Aufgabe, zunächst den Begriff der Veränderung darzulegen; sodann wollen

---

[1]) *τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν.*

[2]) *τὸ γὰρ τέλειον πρότερον τῇ φύσει τοῦ ἀτελοῦς.* de coelo I, 2.

wir ein metaphysisches Prinzip betrachten, welches von den veränderlichen Dingen gilt:

a. Während die Erschaffung (creatio) der Uebergang ist vom Nichts in das Dasein, die Vernichtung (annihilatio) der Uebergang vom Dasein in das Nichts, ist die Veränderung der Uebergang vom Sosein zum Anderssein, von einem Zustande des Dinges in einen anderen. Dieser Uebergang, der sich in Gegensätzen vollzieht, ist ein solcher von Potenz in Akt und kann daher nur stattfinden in einem Wesen, in welchem Zustände der Möglichkeit und Wirklichkeit vereinigt sind. Der Begriff der Veränderung (*μεταβολή*, mutatio) wird von Aristoteles in der Metaphysik und Physik eingehend besprochen. Die Veränderungen (resp. Bewegungen) sind, wie Aristoteles Phys. VI, 9 den Trugschlüssen des Zeno gegenüber feststellt, reale Vorgänge in der Natur, nicht etwa nur rein subjektive Vorstellungen. Phys. III, 1 macht uns den Eindruck, als ob Aristoteles den Begriff der Veränderung durchaus mit dem der Bewegung (*κίνησις*) identifizieren würde, so daß demnach auch das Werden als eine Art der Veränderung mit der Bewegung gleichbedeutend wäre. Dagegen Phys. V, 1 unterscheidet er genauer [1]). Aus den betreffenden Auseinandersetzungen ergibt sich, daß der Stagirite vier Arten der Veränderung unterscheidet: 1. Eine solche, welche das Wesen des Objektes selbst betrifft (*κατ' οὐσίαν, κατὰ τὸ τί*), die substantiale Veränderung (*γένεσις καὶ φθορά*), das Werden und Vergehen. 2. Die qualitative Veränderung (*κατὰ τὸ ποιόν, ἀλλοίωσις*). 3. Die quantitative (*κατὰ τὸ ποσόν*, die Zu- und Abnahme, *αὔξησις καὶ φθίσις*), und 4. lokale Veränderung (*τὴν κατὰ τόπον, φορά*). Er bemerkt sodann ausdrücklich, daß nur die letzteren drei Arten, die accidentellen Veränderungen, unter den Begriff Bewegung fallen, das Werden und Vergehen aber nicht, so daß jede Bewegung eine Veränderung, nicht aber jede Veränderung eine Bewegung wäre. cf. Met. XII, 2. Immerhin führt Aristoteles nicht immer diese feine Unterscheidung durch. Kappes bemerkt diesbezüglich in seiner Studie über den

---

[1]) l. c. hebt Aristoteles hervor, daß jede Veränderung sich in Gegensätzen aus etwas zu etwas vollziehe. *ἐπεὶ δὲ πᾶσα μεταβολή ἐστιν ἔκ τινος εἴς τι.*

aristotelischen Bewegungsbegriff S. 18: „Wenn γένεσις und φθορά als nicht unter den Bewegungsbegriff fallend bezeichnet werden, so lassen sich hingegen wiederum viele Stellen anführen, wo sie geradezu als κινήσεις behandelt sind, und in der Tat müssen wir in konsequenter Durchführung des aristotelischen Systems auch das als Lehre des Stagiriten statuieren, daß der Prozeß des Werdens und Vergehens im Grunde auf Bewegung zurückzuführen ist." [1]) — Das Werden und Vergehen sind von qualitativen Veränderungen eingeleitet und gehören insofern auch zur Bewegung. (Näheres über das Werden im 3. Teil.)

Aristoteles bestimmt nun den Begriff Bewegung Phys. III, 1 folgendermaßen: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον κίνησίς ἐστιν [2]). Der hl. Thomas übersetzt: «motus est actus imperfecti, sclc. existentis in potentia inquantum hujusmodi.» S. Th. I. II. 31. 2. Bewegung ist also: die Wirklichkeit, oder besser: die Verwirklichung des Möglichen, insofern es solches ist, resp. so lange es noch in Möglichkeit bleibt. Vor der Bewegung ist nur die Möglichkeit, δυνάμις, da für den neuen Zustand. Nach Vollendung der Bewegung ist die Verwirklichung einer Mög-

---

[1]) Dr. Mathias Kappes, „Die aristotelische Lehre über Begriff und Ursache der Bewegung. Eine naturphilosophische Studie." Bonn 1887.

[2]) Wir haben diesen Begriff eingehend besprochen in einer Abhandlung, welche 1882 in den „Monatrosen" erschien: „Der Beweis des hl. Thomas von Aquin für die Existenz eines transcendenten ersten Bewegers der Welt." — Eine strikte logische Definition der Bewegung ist, wie Aristoteles Phys. III, 2 hervorhebt, nicht möglich, da dieselbe nicht als Art unter eine nächste Gattung fällt, sie ist eine ἀόριστον. Die Bewegung wird nach drei, im weiteren Sinne nach vier Kategorien ausgesagt, hat also eine gewisse Transcendenz. — An anderen Stellen z. B. Phys. III, 2, Met X, 9 gebraucht Aristoteles ἐνέργεια statt ἐντελέχεια. Da nun in der Bewegung selbst noch nicht die vollendete Wirklichkeit des betreffenden Zustandes vorhanden ist, sondern erst, wenn die Bewegung ihr Ziel erreicht hat, abgeschlossen ist, so darf ἐνέργεια als die bessere Lesart bezeichnet werden. Vgl. Kappes l. c. S. 8 u. 11. — Vgl. auch F. Brentano l. c. S. 52 ff.: die κίνησις.

lichkeit da, die nicht mehr vorhanden ist, nämlich der neue Zustand. Die Verwirklichung nun des Möglichen, so lange es noch in Möglichkeit bleibt, ist eben der Uebergang von potentia in actum perfectum, die Veränderung, die Bewegung selbst. So faßt Aristoteles den Begriff der Bewegung viel weiter, als es in unserem Sprachgebrauche geschieht, nach welchem wir darunter gewöhnlich nur die lokale Bewegung des Körpers verstehen. Jener Begriff gilt in aristotelischer Fassung nicht nur von den Körpern, sondern auch von den endlichen geistigen Wesen, die eben deshalb, weil sie endlich, nur relativ vollkommen sind, auch der Bewegung, Veränderung unterliegen. Nur dasjenige Wesen, das absolut vollkommen ist, unendlich, reine Entelechie, kann nicht von der Potentialität zur Aktualität übergehen, es ist *ἀκίνητον*, unbeweglich, unveränderlich. — Immerhin versteht auch Aristoteles unter Bewegung *κατ' ἐξοχήν* die lokale Bewegung.

Um die Sache noch klarer zu machen, sei folgendes beigefügt: Was nur reine Möglichkeit ist, kann nicht bewegt werden; denn nur das kann einer Veränderung unterliegen, Sitz der Bewegung sein, was überhaupt ist. Wenn also in der Definition von Möglichkeit die Rede ist, so darf man darunter nicht die rein logische Möglichkeit, ein Nichtseiendes verstehen, sondern ein reales Substrat, welches aber einen in Rede stehenden speciellen Zustand seiner Existenz noch nicht besitzt, denselben erst durch die Veränderung erhalten soll, in Beziehung auf diesen also noch in potentia ist. Was aber diesen Zustand in dem erstrebten Maße schon vollkommen besitzt, also in actu perfecto schon ist, wird auch nicht bewegt; die Bewegung ist schon vollendet. Also wird nur das bewegt, was zwischen der reinen Möglichkeit und der vollendeten Wirklichkeit in der Mitte liegt. Ein gewisser Grad von Wirklichkeit des betreffenden neuen Zustandes ist auch schon in der Bewegung vorhanden, allein in unvollkommener Weise «actus imperfecti». Der Gegenstand ist zugleich noch in potentia zur vollkommenen Wirklichkeit. Je weiter die Bewegung fortschreitet, desto mehr nähert sich das Ding durch verschiedene, immer vollkommenere Grade der vollendeten Wirklichkeit des neuen Zustandes, bis zuletzt die potentia ganz in actum perfectum übergegangen ist. Erläutern wir das Gesagte noch an einem Beispiele von der Erwärmung des

Körpers [1]). So lange z. B. das Wasser noch kalt ist, ist nur die Möglichkeit da in Beziehung auf den Wärmegrad, welchen es durch die Erwärmung erhalten soll; die Veränderung, resp. Bewegung hat noch nicht begonnen. Hat es aber den gewünschten Wärmegrad, z. B. den Siedepunkt, so ist die Bewegung schon vollendet. Die Erwärmung nun selbst, die Veränderung, die Bewegung zu dem gewünschten Ziele hin ist der Uebergang von der Kälte zu dem gewünschten Wärmegrade. In jedem Momente dieses Ueberganges besitzt zwar das Wasser einen bestimmten wirklichen Grad von Wärme, z. B. 40, 50, 60 Grad, aber noch nicht in der gewünschten, vollkommenen Weise; es ist die unvollendete Wirklichkeit. Das Wasser ist zugleich auf jeder Uebergangsstufe befähigt (*δυνάμει*), noch höhere Wärmegrade anzunehmen, bis es endlich den Siedepunkt erreicht hat.

b. Im Anschluß an den Begriff der Bewegung stellen nun Aristoteles und St. Thomas ein wichtiges, metaphysisches Prinzip auf: «Omne, quod movetur oportet ab alio moveri»; alles, was bewegt ist, muß von einem anderen bewegt werden [2]). Eine tiefere Begründung dieses Grundsatzes gibt der hl. Thomas S. Th. I. Qu. II, Art. 3 (cf. S. c. G. I, 13 [3]). Der hl. Lehrer führt zu-

---

[1]) cf. den scharfsinnigen Kommentar des hl. Thomas zur Phys. l. III, lect. 2.

[2]) Phys. VII, 1. 241, b, 24. *Ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι. εἰ μὲν γὰρ ἐν ἑαυτῷ μὴ ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, φανερὸν ὅτι ὑφ᾽ ἑτέρου κινεῖται, ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ κινοῦν.*

[3]) «Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur. Movet autem aliquid secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa. Quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem

nächst zur Begründung den Satz an: Nichts wird bewegt, außer insofern als es in potentia ist in Beziehung auf jenen Zustand, zu dem es durch die Bewegung hingeführt wird. Soll es nun die betreffende Bestimmtheit wirklich erhalten, so muß es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeführt werden, und gerade hierin besteht die Bewegung. Nun kann dieser Uebergang nur bewerkstelligt werden durch ein Wesen, das wirklich ist (ens in actu). Ein Ding kann aber nicht in Beziehung auf ein und dieselbe Bestimmtheit zugleich in potentia und in actu sein, sondern nur in Beziehung auf verschiedene Zustände. Was in Wirklichkeit einen bestimmten Grad von Wärme besitzt, kann nicht zugleich dasselbe Maß von Wärme nur möglicherweise besitzen, wohl aber ist möglich, daß es einen noch höhern Grad der Wärme erhält, oder aber in den Zustand der Kälte übergeht. Solche Beispiele könnten noch in Menge angeführt werden: Wer z. B. eine Tugend wirklich hat, der besitzt nicht nur die Möglichkeit, den betreffenden Tugend-Grad sich anzueignen. Eine derartige Behauptung würde ja so viel heißen als: Ein Ding hat eine Bestimmtheit und hat sie zugleich nicht, was dem principium contradictionis widerspricht. — Wenn aber ein Wesen nicht in Beziehung auf ein und dieselbe Eigenschaft zugleich in potentia et actu sein kann, so vermag es auch nicht sich selbst von der Möglichkeit zur Wirklichkeit überzuführen resp. sich selbst zu bewegen, sondern dieser Uebergang muß durch ein anderes vollzogen werden [1]).

Es könnte nun jemand den Einwurf machen: „Wir geben zu, daß der genannte Satz vom Stoffe gilt, er gilt aber nicht von den lebenden Wesen, die ja gerade durch den Vorzug der Selbstbewegung gegenüber den anorganischen Körpern sich auszeichnen.“ Wir halten diesem Einwurfe gegenüber den obgenannten Satz in

---

et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat se ipsum. Omne ergo quod movetur oportet ab alio moveri.»

[1]) Die moderne Physik nennt das obgenannte Prinzip das Gesetz der Trägheit oder des Beharrungsvermögens. „Die Materie ist überhaupt gleichgültig gegen Ruhe und Bewegung, d. h. von selbst gerät sie weder in Bewegung, wenn sie im Zustande der Ruhe, noch in Ruhe, wenn sie im Zustande der Bewegung war.“ Physikalisches Lexikon von Marbach-Cornelius, Art. „Bewegung“.

Bezug auf alle endlichen Wesen, auch in Beziehung auf die geistigen aufrecht. Der hl. Thomas beschränkt denselben durchaus nicht nur auf das Stoffliche, sondern sagt ihn von allen veränderlichen Wesen aus. Zu diesen gehört aber offenbar alles in der Welt. Wir betonen aber nochmals, daß eben der Begriff Bewegung in einem viel weitern Sinne genommen werden muß, als es in unserm Sprachgebrauche geschieht und können nun den Nachweis leisten, daß bei allen endlichen lebenden Wesen von einer Selbstbewegung nur im beschränkten, nicht im absoluten Sinne die Rede sein kann. Was zunächst die Pflanzen und Tiere betrifft, so ist in denselben das Lebensprinzip von der Materie abhängig, teilt mit ihr die Abhängigkeit von äußern Einflüssen und folgt derselben Naturnotwendigkeit, wie die Materie. Hier kann also offenbar von einer Selbstbewegung nur im beschränkten Sinne die Rede sein. Aber auch von den mit Vernunft und freiem Willen begabten endlichen Wesen gilt der Satz. Die Freiheit des menschlichen Willens hat bekanntlich ihre Wurzel in der Vernunfterkenntnis des Menschen. Der Wille muß, wenn er eine freie Tätigkeit setzen soll, durch den vorausgehenden Akt der Vernunfterkenntnis bestimmt werden. Das Erkennen ist aber etwas anderes als das Wollen. Erkenntnis- und Willensvermögen sind real von einander verschiedene Accidentien der Seelensubstanz. Wie ferner die Vernunfterkenntnis selbst durch außer ihr liegende Objekte zur Tätigkeit bestimmt wird, so gelangt der Wille nur durch ein ihm durch die Vernunft präsentiertes außer ihm liegendes Gut zum Streben. So gilt auch vom freien Willen des Menschen der Satz: «Movetur ab alio», auch er betätigt sich nicht ohne äußere, fremde Einflüsse. Freilich darf man das Gesagte nicht mißverstehen und sich der Meinung hingeben, als werde durch diese Auseinandersetzungen der Lehre von der Willensfreiheit des Menschen Eintrag getan und der sogen. Determinismus zur Geltung gebracht. Das ist ferne von uns. Die Willensfreiheit besteht darin, daß der menschliche Wille nicht mit Notwendigkeit zum Erstreben eines vorliegenden Gutes bestimmt wird, daß also die determinatio ad unum ausgeschlossen ist. Der Wille kann dieses Gut erstreben oder auch nicht; beides liegt in seiner Macht (libertas contradictionis); oder aber er kann auch ein ganz anderes Gut wählen (libertas specificationis).

Hierin besteht essentiell die Willensfreiheit und diese Freiheit wird durch obige Entwicklungen in keiner Weise in Frage gestellt. Nur das wollten wir sagen, daß der Wille, wenn er faktisch in Tätigkeit tritt, in seinen positiven Akten immer durch ein außer ihm liegendes Gut zum Streben angeregt wird und also nicht ohne allen und jeden Einfluß von außen sich betätigt. In diesem Sinne gilt demnach auch von den mit Vernunft und freiem Willen begabten endlichen Wesen der Satz: «Omne quod movetur ab alio movetur», ihre Selbstbestimmung, Selbstbewegung ist nicht eine absolute, wie sie eben ihrem Sein nach auch nicht absolut sind.

2. Wie Aristoteles, gestützt auf die behandelten Prinzipien, lehrt, gibt es nicht eine unendliche Reihe veränderlicher Dinge, sondern an der Spitze aller Wesen steht Gott das unveränderliche Wesen, der erste Beweger, welcher reine Entelechie ist. Während die veränderlichen irdischen Dinge gemischt sind aus Potenz und Akt, aus Zuständen der Möglichkeit und Wirklichkeit, ist Gott reine Wirklichkeit, ohne Potentialität und daher unbewegt. „Und zwar hat sich nach den vorhergehenden Erörterungen herausgestellt, daß dem Wesen nach die Aktualität früher ist als die Potentialität, und wie gesagt, der Zeit nach immer eine Aktualität der anderen vorhergeht, bis man zuletzt bei der Aktualität des ersten Bewegenden ankommt." [1]) (*πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον*). Der reine Akt ist das schlechthin Erste, derselbe geht aller Potentialität und Aktualität des Beweglichen, Veränderlichen voran; das ist in Kürze dargestellt der sogenannte Bewegungsbeweis des Aristoteles, der Beweis für die Existenz Gottes aus der Bewegung. cf. Met. XI, 9, wo der Stagirite die Annahme einer unendlichen Reihe bewegender Ursachen ad absurdum führt, namentlich aber die sehr eingehenden Erörterungen im XII. Buch der Metaphysik, Kap. 6 ff. cf. Phys. VII, 1 und VIII, 6. In diesem letzteren Kapitel betont Aristoteles: „Notwendig muß das erste Bewegende ein selbst nicht mehr Bewegtes sein." Es ist ein

---

[1]) *τοῦ χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως.* Met. IX, 8. 1050, b, 4.

sehr großes Verdienst des Aristoteles, festgestellt zu haben, daß Gott reine Entelechie ohne Potenz ist[1]).

Auch der hl. Thomas baut auf die oben genannten Prinzipien den Beweis auf, daß Gott unveränderlich ist. vd. S. Theol. I. Qu. II, Art. 3. (cf. S. c. G. I, cp. 13[2]). Wiederholt betont der hl. Thomas ausdrücklich, daß Gott reine Wirklichkeit, actus purus, ohne passive Potentialität und deshalb unveränderlich ist. (Wir haben bereits gesehen, wie er daraus die Lehre ableitet, daß in Gott Wesenheit und Existenz real identisch sind.) Eingehend handelt der Aquinate darüber u. a. S. Th. I. Qu. III, Art. 1 u. S. c. G. I, cap. 16[3]). Aus diesen Erörterungen ergibt sich, wie absurd die Evolutionstheorien des modernen Monismus resp. Pantheismus sind, nach welchen Gott, der zunächst nur potentiell war, sich selbst entwickelt, verändert hätte und so zur Welt geworden wäre!

C. Das kontingente und das notwendige Sein.

Aristoteles gebraucht für kontingent, zufällig, den Ausdruck *συμβεβηκός* (cf. die späteren Erörterungen über das *ὂν κατὰ*

---

[1]) vd. Weitläufigeres in unserer Arbeit „Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles", viertes Kapitel, S. 91 ff.

[2]) Die Annahme eines progressus in infinitum widerlegt der hl. Thomas so: «Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.» S. Th. I. Qu. II, Art. 3.

[3]) «necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prior sit tempore potentia quam actus, simpliciter tamen prior est actus quam potentia; quia quod est in potentia non reducitur in actum, nisi per ens actu. Ostensum est autem supra (Quaest. praec., Art. 3) quod Deus est primum ens. Impossibile est igitur quod in Deo sit aliquid in potentia.» S. Th. I. Qu. III, Art. 1. cf. S. c. G. I, 16 «Quod in Deo non sit potentia passiva».

συμβεβηκός). vd. Met. V, 30 „zufällig ist das, was weder notwendig, noch in den meisten Fällen sich findet". cf. Top. I, 5 «*συμβεβηκός* ist dasjenige, was einem Dinge zukommen oder auch nicht zukommen kann". Einer Wesenheit nun, welche existieren oder auch nicht existieren kann, welche indifferent ist für Sein und Nichtsein, ist das Sein zufällig. Der hl. Thomas bezeichnet ein solches Seiendes als ens contingens. «contingens est, quod potest esse et non esse.» S. Th. I. Qu. 86, Art. 3, c.; auch als ens possibile, «dicitur possibile quod potest esse et non esse». S. c. G. III, 86. Ein kontingentes Ding existiert nicht in Kraft seiner Wesenheit, sondern es hat die Existenz von einem anderen, es ist ein ens ab alio. — Den Gegensatz dazu bildet das Notwendige (*ἀναγκαῖον*, necessarium). Darüber handelt Aristoteles sehr einläßlich Met. V, 5 (cf. XI, 8). Als Grundbedeutung hebt er hervor: „Was sich nicht anders verhalten kann, verhält sich notwendig so." [1]) Näherhin unterscheidet Aristoteles vier Hauptbedeutungen des Notwendigen: 1. Die rein logische Notwendigkeit; so folgt beim Beweis der Schlußsatz notwendig aus den Prämissen. 2. Ferner die Notwendigkeit schlechthin (*ἀναγκαῖον ἁπλῶς*), welche im Begriffe liegt; denn das Ding kann sich nicht anders verhalten als seinem Begriffe gemäß. 3. Die äußere, gewaltsame Notwendigkeit, die des Zwanges (*τὸ βίᾳ*). Endlich 4. das hypothetisch Notwendige, *ἀν. ἐξ ὑποθέσεως*, welches notwendig ist unter der Voraussetzung, daß ein bestimmter Zweck erreicht werden soll [2]). — Im strikten, metaphysischen Sinne ist nun nach Thomas das notwendige Sein oder das notwendig Seiende ein solches Wesen, das unmöglich nicht existieren, das nicht anders sein kann. «necessarium idem est, quod impossibile non esse»; «illud necessarium, quod in sua natura determinatum est solum esse»; «illud quod non contingit aliter se habere»; «necessarium enim dicitur, quod in sua natura habet, quod non possit non esse.»

Alle Dinge dieser Welt sind kontingent, was sich schon aus

---

1) *ἔτι τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖόν φαμεν οὕτως ἔχειν. καὶ κατὰ τοῦτο τὸ ἀναγκαῖον καὶ τἆλλα λέγεταί πως ἅπαντα ἀναγκαῖα.* Met. V, 5. 1015, a, 33.

2) cf. de part. an. I, 1.

der Veränderlichkeit derselben ergibt. Das veränderliche Ding kann sich auch anders verhalten, es ist indifferent für verschiedene Zustände, es ist gemischt aus Potenz und Akt. Daraus müssen wir nun schließen, daß es überhaupt indifferent ist für Existenz und Nichtexistenz, also kontingent. Der englische Lehrer zeigt nun S. Th. I. Qu. II, Art. 3, daß wir nicht eine unendliche Reihe kontingenter Dinge annehmen dürfen, sondern bei einem Wesen stehen bleiben müssen, das notwendig, in Kraft seiner Wesenheit, existiert, den Grund des Daseins in sich selbst hat (ens a se, necessarium) und der letzte Grund aller Dinge ist. Dieses ist Gott. Wie aus dem Gesagten leicht einleuchtet, sind die Unveränderlichkeit und die notwendige Existenz Gottes ganz verwandte Eigenschaften[1]).

Am Schlusse von Met. V, 5 macht Aristoteles die interessante Bemerkung: „Das im ursprünglichen und eigentlichen Sinne Notwendige ist das Einfache (*τὸ ἁπλοῦν*); denn dieses kann nicht auf vielfache Weise, bald so bald so sich verhalten.“ In der Tat ist Gott die höchste Einfachheit, wie im folgenden Abschnitt gezeigt werden wird. Betrachten wir nun das einfache und zusammengesetzte Sein.

D. Das einfache und das zusammengesetzte Sein.

Einfach *ἁπλῶς* hat bei Aristoteles zunächst die Bedeutung von allgemein, absolut, schlechthin, im Unterschiede zu dem Besonderen, Beziehungs-, Bedingungsweisen (*κατά τι, πρός τι*[2]). Der hl. Thomas gebraucht den Ausdruck simpliciter auch in diesem Sinne im Gegensatze zu secundum quid[3]). — Einfach hat aber bei

---

[1]) cf. auch Gutberlet «Theodicee», wo er speciell die materialistische Lehre widerlegt, die Materie existiere notwendig und ewig. Er geht dabei aus von dem Gesetz der Trägheit und folgert: Da der Stoff indifferent ist gegen die beiden einzig möglichen Daseinsweisen, Ruhe und Bewegung, ist er überhaupt indifferent für Sein und Nichtsein, also kontingent.

[2]) *τὸ ὂν ἁπλῶς* ist das Sein im allgemeinen, schlechthin, *τὸ ἀγαθὸν ἁπλῶς* das Gute schlechthin. cf. Met. V, 17 und IX, 8 über das *ἁπλῶς πρότερον* schlechthin, der Natur, dem Wesen nach Frühere.

[3]) «hoc, quod dico simpliciter, potest accipi dupliciter, uno modo, secundum quod simpliciter idem est, quod abso-

Aristoteles und Thomas noch eine andere Bedeutung, nämlich als Gegensatz zu zusammengesetzt (σύνθετον, compositum). Das ist der eigentliche metaphysische Begriff. Während das Eins das faktisch in sich Ungeteilte ist, ist das Einfache (ἁπλοῦς, ἁπλοῦν, simplex) nicht teilbar, weil nicht aus Teilen zusammengesetzt. Die Einheit (im ontologischen Sinne) schließt z. B. bei den Körpern die Teilbarkeit nicht aus; es ist zur Einheit, welche den Gegensatz der Trennung (divisio) bildet, nur erfordert, daß die Teile faktisch nicht getrennt sind. Dagegen schließt das Einfache auch die Möglichkeit der Teilung aus. So spricht Aristoteles Met. I, 3, von einfachen Körpen (ἁπλᾶ σώματα), worunter er die Elemente versteht. — Der hl. Thomas spricht sich über die Einfachheit (simplicitas) als Gegensatz zur Zusammensetzung aus vielen Teilen sehr klar aus [1]).

Nun gibt es verschiedene Weisen der Zusammensetzung und daher auch verschiedene Formen der Einfachheit: 1. Logisch zusammengesetzt ist ein Begriff, dessen Inhalt aus mehreren Merkmalen besteht. Logisch einfach dagegen jener Begriff, in dem sich nicht mehrere Merkmale unterscheiden lassen, z. B. der Begriff Sein. 2. Physisch zusammengesetzt ist ein Wesen, das aus physischen, d. h. materiellen Teilen besteht, der Körper. Physisch einfach dagegen ist eine Substanz, welche nicht aus materiellen Teilen besteht, z. B. die menschliche Seele. Weil eine solche Substanz nicht in Teile aufgelöst werden kann, ist sie unvergänglich (incorruptibilis), unsterblich. 3. Metaphysisch zusammengesetzt ist ein Wesen, insofern es aus solchen Teilen besteht, die nur durch Vernunftschluß, auf übersinnliche Weise (metaphysisch)

---

lute . . . . . alio modo simpliciter idem est, quod omnino vel totaliter.» S. Theol. III. Qu. 50, Art. 5, c.

[1]) «simplex autem dicitur aliquid per privationem compositionis, quia non est ex multis compositum.» «quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia.» S. Th. I. Qu. 11, Art. 1, c. (indivisibile). So kommt auch simpliciter beim hl. Thomas im Gegensatz von composite und multipliciter vor: «quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter.» S. Th. I. Qu. 13, Art. 4, c.

unterschieden werden können, z. B. Potenz und Akt, Wesenheit und Existenz, Substanz und Accidenzien rc. Metaphysisch einfach dagegen ist dasjenige Wesen, in welchem gar keine Zusammensetzung aus real verschiedenen physischen oder metaphysischen Teilen sich findet. Gott allein besitzt als reine Wirklichkeit diese metaphysische Einfachheit. Wie alle Vollkommenheiten in Gott in eminentester Weise sich finden, so auch die Einfachheit [1]). Die Eigenschaften Gottes sind, wie der hl. Thomas zeigt, nur virtuell, nicht real verschieden; in der einen göttlichen Wesenheit finden sich überhaupt keine realen Unterschiede [2]).

E. Das unendliche und das endliche Sein.

Aristoteles unterscheidet zwischen dem begrenzten Endlichen (*τὸ πεπερασμένον* von *πέρας* die Grenze oder *τὸ ὡρισμένον*) und dem Unbegrenzten, Unendlichen (*τὸ ἄπειρον* oder *τὸ ἀπείρῳ εἶναι* [3]). Der hl. Thomas unterscheidet ebenso zwischen dem finitum i. e. limitatum und dem infinitum i. e. non limitatum (S. c. G. II, 21; de ente VI). Das finitum, das Endliche ist, wie der Ausdruck deutlich sagt, das, was eine Grenze, eine Schranke, ein Ende hat (finis), das Begrenzte, Beschränkte; das infinitum, Unendliche dagegen ist das, was keine Grenze, keine Schranke, kein Ende hat, das Unbegrenzte, Unbeschränkte. Begrenzt ist hier aber nicht aufzufassen im mathematischen Sinne als begrenzt in Beziehung auf die Quantität, z. B. eine bestimmte Zahl oder ein Körper, der durch gewisse Dimensionen begrenzt ist, sondern es handelt sich hier um eine Begrenzung im Sein überhaupt. Meta-

---

[1]) cf. S. Th. I. Qu. III, «De Dei simplicitate». cf. S. c. G. I, 18: «Quod in Deo nulla sit compositio.»

[2]) cf. S. Th. I. Qu. 13, Art. 4, c. — Was die Dreipersönlichkeit Gottes betrifft, beruht der reale Unterschied der drei göttlichen Personen Vater, Sohn und hl. Geist auf dem realen Gegensatz der Relationen. S. Th. I. Qu. 28, Art. 1 s. cf. S. c. G. l. IV. Von der Wesenheit Gottes sind jedoch die Relationen und somit die drei Personen nur virtuell verschieden. S. Th. l. c. Art. 2.

[3]) *τὸ γὰρ ἀπείρῳ εἶναι καὶ ἄπειρον τὸ αὐτό* Phys. III, 5. 204, b, 12. cf. Met. X, 10. Der bei S. Thomas vorkommende Ausdruck infinito esse ist offenbar dem aristotelischen nachgebildet.

physisch endlich ist das im Sein Begrenzte, Beschränkte, das relative Sein, das Unvollkommene, welches Realität hat, dem aber andere Realitäten fehlen, welches Subjekt ist negativer und privativer Defekte. Das veränderliche Sein, das gemischt ist aus Potenz und Akt, ist endlich; gerade die Potentialität resp. Privation bildet eine Grenze des aktuellen Seins. — Metaphysisch unendlich, infinitum actu, dagegen ist dasjenige Wesen, das keine Grenze des Seins hat, das absolut vollkommene, einfache Wesen, das absolute Sein, welches reine Wirklichkeit ist und als solche keine Potentialität hat, Gott. (Das kategorematisch Unendliche, im Unterschiede zum infinitum potentia, indefinitum, mathematisch oder synkategorematisch Unendlichen.) Zur Erkenntnis dieses Unendlichen gelangt unsere Vernunft hienieden nicht, wie der Ontologismus meint, durch Intuition. Nicht das Unendliche, Gott, ist das Ersterkannte für unsere Vernunft, sondern die endlichen Dinge dieser Welt, wie der hl. Thomas evident nachgewiesen hat. Das dem Sein nach Spätere, die Welt ist für uns der Erkenntnis nach das Frühere. Zur Erkenntnis des Unendlichen gelangen wir durch doppelte Negation, d. h. wir erkennen endliche Dinge, wir werden uns bewußt, daß das eine Ding Realitäten hat, welche dem anderen fehlen; nun negieren wir jeden Defekt vom vollkommensten Wesen und kommen so zum Begriff des Unendlichen.

Das metaphysisch Unendliche darf nicht identifiziert werden mit dem indefinitum, mit dem allgemeinen Sein. Wir haben früher gesehen, daß das allgemeine Sein etwas durchaus Unbestimmtes ist, eine bloße Abstraktion, ein ens rationis, ohne Realität außer dem Denken. Nun hat aber Hegel und seine Schule, resp. der neuere Pantheismus den folgenschweren Irrtum begangen, das allgemeine Sein mit dem unendlichen, absoluten Sein zu identifizieren. Nach Hegel ist der absolute logische Begriff, das allgemeine Sein, zunächst inhaltsleer, unbestimmt, macht dann aber einen dialektischen Prozeß durch und wird durch allmähliche Evolution zu allem, zu der Natur, zum Menschen und zu Gott. Das unendliche Sein, Gott, kann aber nicht zugleich endlich sein; das wäre ein Widerspruch. Als unendliches Sein schließt es jede Grenze des Seins aus, während es als endliches Sein eine solche hätte. Wie früher gezeigt wurde, ist das allgemeine

Sein nicht etwa ein eindeutiger Gattungsbegriff, sondern das Sein wird von dem Unendlichen und Endlichen nur im analogen Sinne ausgesagt. Das endliche Sein ist ein anderes Sein als das unendliche Sein. Das unendliche Sein Gottes ist nicht zugleich das allgemeine Sein, das Sein aller Dinge. — Hätte Hegel die Lehre des hl. Thomas gründlich studiert, so wäre er nie in seinen großen Irrtum hineingekommen [1]). Denn der hl. Thomas lehrt klar an verschiedenen Stellen seiner Werke, daß das unendliche Sein Gottes nicht das allgemeine Sein, das formale Sein aller Dinge sei [2]).

Eine weitere Absurdität des Pantheismus resp. Monismus ist die, daß das unendliche Sein eine Evolution durchmachen, daß Gott erst werden, sich allmählich entwickeln und in den endlichen Dingen in die Erscheinung treten soll. Gott, das unendliche Wesen, schließt als reine Wirklichkeit jede Veränderung aus; eine Evolution, allmähliche Entwicklung steht also im Widerspruch zum Unendlichen, ist durchaus unmöglich.

Auch ist es durchaus falsch, wenn der Pantheismus die Welt als unendlich bezeichnet. Wie groß auch die Entfernungen einzelner Sterne sein mögen, es sind doch endliche meßbare Entfernungen. Die Weltdinge sind endlich; die Summe des Endlichen gibt aber

---

[1]) Auch Rosmini hat im Anschluß an Hegel in seiner Teosofia die Behauptung aufgestellt, das göttliche Sein und das unbestimmte Sein (l'essere indeterminato) seien identisch, gleicher Wesenheit.

[2]) de ente et essentia, cap. VI. «Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est hujus conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit.» cf. S. c. G. I, cp. 26. «Quod Deus non est esse formale omnium.» Wir wollen aus der eingehenden, scharfsinnigen Erörterung folgende Stelle hervorheben: «quod est commune multis non est aliquid praeter multa nisi sola ratione . . . . . Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum est autem supra (c. 13) Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium.» cf. l. c. cap. 32 s., S. Th. I. Qu. III, Art. 5; de potentia, Qu. VII, Art. 3.

nur wieder ein Endliches, nicht ein Unendliches; das Unendliche und das Endliche sind inkommensurabel. Dieses dürfte genügen zur Klarstellung der Begriffe Endlich und Unendlich im metaphysischen Sinne.

Zum Schlusse wollen wir noch einen Einwurf des Pantheismus widerlegen: Die Existenz endlicher Dinge außer dem absoluten, unendlichen Sein wäre eine Beschränkung des letzteren, das dann nicht mehr unendlich wäre. Darauf ist zu erwidern, daß Gott die Vollkommenheiten der geschaffenen Dinge als Weltursache per eminentiam in sich vereinigt, in ungeteilter Einheit. Die Vollkommenheiten der Geschöpfe müssen von Gott ausgesagt werden, aber nicht eindeutig, sondern analog, d. h. der Unendlichkeit Gottes entsprechend [1]).

II. Die Gattungen des Seins oder das Seiende nach den Figuren der Kategorien.

Aristoteles zählt in seiner Schrift über die Kategorien zehn Kategorien auf (vd. 4. Kap.). „Von dem, was außerhalb der Zusammensetzung (Verbindung) gesagt wird, bedeutet jedes entweder eine Substanz oder eine Quantität oder eine Qualität oder ein Verhältnis oder ein Wo oder ein Wann oder eine Lage oder ein Anhaben oder ein Tun oder ein Leiden." [2]) — Eine gründliche Abhandlung über diese Kategorien gibt Brentano in der mehrerwähnten Schrift „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles", 5. Kapitel. Brentano hält dafür, daß Aristoteles die Zehnzahl der Kategorien als bestimmte Zahl aufgestellt habe und daß eine Reduktion oder Erweiterung keineswegs dem Sinne des Aristoteles entsprechen würde. Die

---

[1]) Darauf beruht die so große Häresie des Arianismus, daß Arius das Prädikat „gezeugt" im gleichen Sinne vom Logos prädizierte, wie er z. B. vom Menschen gilt, gezeugt in der Zeit.

[2]) Kateg. 4. *τῶν κατὰ μεδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν.* cf. Top. I, 9. Met. V, 7. Bei den Kategorien handelt es sich nicht um ein zusammengesetztes Denken, wie die Urteile sind, sondern um einfache Begriffe. Das ist der Sinn der Worte «*κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων*».

Kategorien sind nicht nur rein subjektive Bestimmungen, sondern Begriffe, die sich auf das objektive Sein beziehen. Sie sind Allgemeinbegriffe (*κοινά*); die obersten Gattungen (*γένη*, genera) des Seienden. Als höchste Gattungsbegriffe können sie nicht strikte definiert, sondern nur erläutert werden. Sie sind verschiedene Bedeutungen des *ὄν* (des Seienden), das homonym, resp. analog von ihnen ausgesagt wird[1]. Diese Analogie ist eine doppelte: die der Proportionalität[2]) und die Analogie zum gleichen Terminus (Substanz, *οὐσία*). — Von allen Dingen dagegen, welche zu derselben Kategorie gehören, wird die betreffende Kategorie synonym (im gleichen Sinne) ausgesagt, wie überhaupt nach Aristoteles die Gattung synonym ist.

Die Kategorien sind die höchsten Prädikate der ersten Substanz. Sie unterscheiden sich durch die Verschiedenheit des Verhältnisses zur ersten Substanz (d. h. nach der verschiedenen Weise ihrer Existenz in der ersten Substanz) und nach den verschiedenen Weisen der Aussage (*κατηγορεῖν*, aussagen).

Die Kategorien sind begrifflich, aber nicht notwendig in allen Fällen real verschieden. Aristoteles führt verschiedene Beispiele dafür an, daß ein und dieselbe Realität unter verschiedene Kategorien zu stehen kommt, z. B. unter Quantität und Relation; der habitus kommt zugleich unter die Qualität und unter die Relation zu stehen. Die *οὐσία*, die erste Substanz, ist nach Aristoteles die wichtigste Kategorie, überhaupt das vorzüglichste Objekt der Metaphysik.

A. Ableitung der Kategorien durch den hl. Thomas.

Der hl. Thomas gibt nun eine sehr scharfsinnige Ableitung der Kategorien als den verschiedenen Weisen der

---

[1]) Met. V, 7. *καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι* (im Gegensatz zu *κατὰ συμβεβηκός*) *λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας. ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.* cf. Met. VII, 4. *τὸ δὲ ὂν τὸ μὲν τόδε τι, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει.*

[2]) Gleichheit der Verhältnisse, z. B. das *ὄν* der Substanz verhält sich zu allem Substantiellen, wie das *ὄν* der Qualität zu allem Qualitativen 2c.

Aussage; vd. Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles, lib. V, lect. 7. (cf. die früher angeführte Ableitung aller Bestimmungen des Seienden de verit. I, 1.) Im unmittelbaren Anschluß an die oben Seite 10, Anm. 1 citierte Stelle bemerkt der hl. Thomas: «Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia ‚quoties ens dicitur', idest quot modis aliquid praedicatur, ‚toties esse significatur', idest tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea, in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi.» Weil nun von dem, was ausgesagt wird, einiges die Substanz bezeichnet («significant quod quid, idest substantiam»), einiges die Qualität (quale), einiges die Quantität (quantum) u. s. w., ist notwendig, daß bei jeder Weise der Aussage das Sein dasselbe bedeute (oportet quod unicuique modo praedicandi, esse significet idem); wie wenn gesagt wird, der Mensch ist ein Sinnenwesen, das Sein die Substanz, wenn aber gesagt wird, der Mensch ist weiß, das Sein die Qualität bedeutet u. s. w. («et sic de aliis»). Es ist aber zu wissen, daß das Prädikat auf dreifache Weise sich zum Subjekt verhalten kann: Einmal, indem es das ist was das Subjekt («uno modo cum est id quod est subjectum»), wie wenn ich sage, Sokrates ist ein Sinnenwesen; denn Sokrates ist das, was ein Sinnenwesen ist[1]) («nam Socrates est id, quod est animal»). Und dieses Prädikat bezeichnet die erste Substanz, welche eine besondere Substanz ist, von der alles ausgesagt wird («Et hoc praedicatum dicitur significare substantiam primam, quae est substantia particularis, de qua omnia praedicantur»). Auf die zweite Weise, indem das Prädikat genommen wird, insofern es im Subjekt ist. («Secundo modo ut praedicatum

---

[1]) Subjekt und Prädikat sind hier teilweise (was den Umfang betrifft) identisch; das Subjekt fällt unter den Umfang des Prädikates; aber der ganze Inhalt des Prädikatsbegriffes wird vom Subjekt ausgesagt.

sumatur secundum qüod inest subjecto»): das Prädikat ist nun entweder im Subjekt an und für sich und absolut («per se et absolute») und zwar folgend der Materie als Quantität oder folgend der Form als Qualität, oder es ist im Subjekt nicht absolut, sondern in Beziehung auf ein anderes und insofern ist es die Relation («vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid»). In der dritten Weise wird das Prädikat von dem genommen, was außerhalb des Subjektes ist («extra subjectum») und das kann auf zweifache Weise geschehen: Einmal insofern das Prädikat ganz außerhalb des Subjektes ist («Omnino extra subjectum»): Ist es nicht ein Maß des Subjektes, wird es als habitus ausgesagt, wie wenn gesagt wird, Sokrates ist beschuht oder bekleidet; wenn es aber ein Maß des Subjektes ist, wird das Prädikat, da das äußere Maß entweder Zeit oder Ort ist, hergenommen entweder von der Zeit (ex parte temporis), und so ist es das Wann (quando), oder von dem Orte (ex loco) und so wird es das Wo sein (ubi), wenn die Ordnung der Teile im Orte nicht in Betracht gezogen wird; wenn aber letzteres der Fall ist, wird es die Lage sein (situs). Auf die andere Weise, insofern das, woher das Prädikat genommen wird, in einer Beziehung (secundum aliquid) im Subjekte ist, von dem es ausgesagt wird: Und zwar, wenn es als Prinzip (secundum principium) im Subjekte ist, wird es als Tätigkeit (agere) ausgesagt; denn das Prinzip der Tätigkeit ist im Subjekt; wenn es aber als Ziel (secundum terminum) im Subjekt ist, wird es als Leiden ausgesagt (praedicabitur ut in pati), denn das Leiden endigt im leidenden Subjekt (passio in subjectum patiens terminatur) . . . «Unde patet quod quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur.» Brentano bemerkt zu dieser Ableitung: „Fürwahr, dieser Kommentar bedarf keines Kommentars mehr, denn mit bewunderungswerter Klarheit und Präzision sind die Erklärungen gegeben. Man vergleiche damit noch, was derselbe Kommentator in seinen Kommentaren zu den Ausc. Phys. l. III, lect. 5 bemerkt. An beiden Stellen stimmt er im Wesentlichen mit allen oben gegebenen Erörterungen überein.“

In der Tat betrachten wir die Ableitung de verit. I, 1 und die angeführte Deduktion der Kategorien, so müssen wir sagen: Das ist eine scharfsinnige Systematik der metaphysischen Begriffe, wie sie sich bei Aristoteles nicht findet. Der hl. Thomas zeigt sich auch hier als genialer Systematiker.

B. Die einzelnen Kategorien.

1. Die Substanz (Hypostase und Person).

a. Substanz (substantia) von substare, unterstehen, heißt der etymologischen Bedeutung des Wortes nach (Verbaldefinition): Unterstehendes, Unterstand, Unterlage, Grundlage, Träger, d. h. dasjenige, was den Accidenzien untersteht, als Subjekt zu Grunde liegt (syn. *ὑποκείμενον*, subjectum). Aristoteles gebraucht dafür den Ausdruck *οὐσία*. Darüber handelt er eingehend in der Schrift „die Kategorien", cp. 5 (cf. Met. VII. Buch). „Substanz im eigentlichsten, ersten und am häufigsten gebrauchten Sinne ist etwas, das weder von einem Subjekte ausgesagt wird, noch in einem Subjekte ist, wie z. B. dieser einzelne Mensch, dieses einzelne Pferd. Substanzen zweiter Klasse (zweite Substanzen) nennt man diejenigen, in welchen, als in ihren Arten, die Substanzen jener ersten Klasse begriffen sind; dann auch noch die Gattungen dieser Arten [1]). So ist der einzelne bestimmte Mensch in der Art Mensch enthalten; die Gattung dieser Art ist Sinnenwesen (*ζῷον*) und darum nennen wir Mensch, Sinnenwesen Substanzen zweiter Klasse." Aristoteles unterscheidet also zwischen *οὐσία πρώτη* (substantia prima) und *οὐσία δευτέρα* (substantia secunda). Die erstgenannte ist die Einzelsubstanz, das Einzelding (*τὸ καθ' ἕκαστον*), das individuell für sich seiende Eins (*τόδε τι*), das Einzelwesen. (Der Ausdruck *οὐσία* wird demnach bei Aristoteles sowohl für Wesen als Substanz gebraucht.) Die Arten und

[1]) *Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μητε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος. δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι, ταῦτα τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη.* Kateg. 5. 2, a, 11. *ὑποκειμένον* hat bei Aristoteles drei Bedeutungen: 1. die Materie, 2. die Substanz, 3. das logische resp. grammatikalische Subjekt. Hier kommt die zweite in Betracht.

Gattungen sind Substanzen im abgeleiteten Sinne, in zweiter Linie, sofern sie die gemeinsame Wesenheit gewisser Einzelsubstanzen darstellen, und von diesen zweiten Substanzen verdienen die Arten den Namen Substanz im höheren Grade, weil sie der Einzelsubstanz am nächsten stehen. „Alle Substanzen (die ersten und zweiten) haben das gemeinschaftlich, daß sie nicht in einem Subjekte sind. Die ersten Substanzen werden außerdem, daß sie nicht in einem Subjekte sind, auch nicht von einem Subjekte ausgesagt.“ l. c. Die zweiten Substanzen dagegen werden allgemein ausgesagt, nämlich von den ersten Substanzen, von den Einzeldingen, so z. B. wird vom einzelnen Menschen die Art Mensch und die Gattung Sinnenwesen prädiziert. „Die ersten Substanzen heißen so, weil sie allem anderen zu Grunde liegen, und weil alles andere entweder von ihnen prädiziert wird, oder in ihnen ist[1]). Wie sich nun aber die ersten Substanzen gegen alles andere verhalten, ebenso verhält sich die Art zur Gattung. Denn die Art liegt der Gattung zu Grunde; die Gattungen werden von den Arten ausgesagt, aber nicht umgekehrt auch die Arten von den Gattungen.“ l. c.

Die zweiten Substanzen werden s y n o n y m von den ersten Substanzen ausgesagt (im gleichen Sinne); z. B. der Artbegriff Mensch von den einzelnen Menschen.

Der hl. Thomas schließt sich ganz der aristotelischen Auffassung an. Er bezeichnet die substantia als «ens per se existens», d. h. Substanz ist ein Wesen, d a s f ü r s i c h s e l b s t b e s t e h t, nicht in einem Subjekte ist; vd. de veritate I, 1; cf. de pot. Qu. VII, Art. 7 «substantia est ens tanquam per se habens esse». cf. S c. G. I, 25 «substantia est res, cui convenit esse non in subjecto». cf. S. Th. I. Qu. 29, Art. 2 «substantia est essentia, cui competit per se esse et non in alio». Auch der Unterschied zwischen substantia prima und secunda wird wie bei Aristoteles gemacht. (cf. S. Th. I. Qu. 29, Art. 1 ad 2; cf. S. c. G. IV, 38 u. 49 &c.) Die substantia prima fällt real zu-

---

[1]) ἔτι αἱ πρῶται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι καὶ πάντα τὰ ἄλλα κατὰ τούτων κατηγορεῖσθαι ἢ ἐν αὐταῖς εἶναι διὰ τοῦτο μάλιστα οὐσίαι λέγονται. Kateg. 5. 2, b, 15.

sammen mit dem, was der hl. Thomas ens, d. h. Wesen, individuelle Wesenheit nennt (cf. quid); die substantia secunda mit der essentia, mit der specifischen Wesenheit; der Unterschied ist nur ein virtueller.

Hier ist ausdrücklich zu bemerken, daß das «per se» nicht im Sinne von «a se, aus sich" zu verstehen ist. Substanz nämlich ist nicht bloß dasjenige, das so existiert, daß es zu seiner Existenz keiner Ursache bedarf, sondern Substanz ist auch ein kontingentes Wesen, das den Grund seiner Existenz nicht in sich hat, wenn es nur, falls es einmal außer seiner Ursache gesetzt ist, keines Subjektes bedarf, welchem es inhärieren müßte, um existieren zu können. So ist z. B. der einzelne Mensch allerdings ein Wesen, das die Ursache seiner Existenz außer sich hat, aber er ist doch eine Substanz, weil er so für sich selbst besteht, daß er nicht einem Subjekte inhäriert, wie dieses z. B. bei den Eigenschaften: Weisheit, Tugend u. s. w. der Fall ist. — Cartesius hat das per se im Sinne von a se genommen und Spinoza hat daraus den Pantheismus gefolgert resp. die Lehre, daß Gott, der allein ens a se ist, die einzige Substanz sei. Allerdings ist Gott im eminentesten Sinne Substanz, weil er im höchsten Grade für sich besteht, d. h. im Sein und Wirken absolut unabhängig ist. Aber falsch ist die Lehre, daß Gott allein Substanz sei.

Locke, Hume, überhaupt die Sensualisten (im Mittelalter Nominalisten genannt) leugnen die Realität der Substanz. Allerdings ist es vom Standpunkte des Sensualismus, welcher alle allgemeinen Begriffe nur als leere Namen bezeichnet, konsequent, die Realität der Substanz zu leugnen; dieser Standpunkt ist aber falsch, wie in der Noetik gezeigt wird. — Die Annahme realer Substanzen ist eine Forderung unserer Vernunft: z. B. die Ausdehnung, die Farbe kann nicht für sich bestehen, sondern nur als eine Eigenschaft am Körper; ferner die Beschaffenheiten des Menschen: z. B. die Tugenden existieren nicht für sich, sondern als Eigenschaften am einzelnen Menschen. Diese Eigenschaften können nun nicht in der Luft hangen, sie fordern einen Träger, der nicht nur eine Dichtung unseres Verstandes, sondern die reale Grundlage der Eigenschaften ist.

Die erste Substanz wird vom hl. Thomas noch mit anderen Namen bezeichnet, nämlich mit substantia individua, ferner als

hypostasis; diese sind mit substantia prima synonym, gleichbedeutend. cf. S. Th. I. Qu. 29, Art. 1: «convenienter individuae substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis; dicuntur enim hypostases vel primae substantiae.» cf. Respons. ad 1. cf. l. c. Art. 2 ad 1. Der Name ὑπόστασις kommt vom Verbum ὑφίστημι unterstellen, untersetzen, bedeutet also zunächst Unterstand, Grundlage, ferner Bestand, das für und in sich Bestehen, Dasein. Im Lateinischen bedeutet das Gleiche der Ausdruck suppositum (von supponere), ferner das Wort subsistens, subsistentia (von subsistere). Insofern etwas in sich Bestand hat, kann es auch die Grundlage für anderes bilden, resp. für die Accidenzien; beide Momente liegen im Begriff Substanz und in den verwandten Begriffen. (cf. was früher über den Ausdruck individuum gesagt wurde.) Eine substantia individua im strikten Sinne ist nur diejenige, welche gesondert für sich existiert, nicht Teil eines Ganzen ist, sondern ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet (substantia completa, alteri incommunicabilis, im Unterschiede zu substantia incompleta, Teilsubstanz). «nomine hypostasis vel substantiae primae excluditur ratio universalis et partis» S. Th. I. Qu. 29, Art. 1 ad 2.

b. Mit dem Gesagten haben wir nun die Grundlage gewonnen für das Verständnis eines anderen höchst wichtigen Begriffes, nämlich des Begriffes: Person. Das griechische Wort dafür ist πρόσωπον (cf. ὤψ, Gesicht, Antlitz). Dasselbe bedeutet nun im Griechischen auch bei Aristoteles zunächst das menschliche Angesicht, Antlitz (auch das künstliche Antlitz: die Larve, Maske); da nun aber hauptsächlich am Antlitz der einzelne Mensch erkannt wird, bedeutet πρόσωπον in abgeleiteter Bedeutung die Person. cf. de part. animal. III, 1. 662, b, 19. (Für die Tiere wird für Gesicht, Antlitz der Ausdruck προτομή gebraucht.) — Das entsprechende lateinische Wort persona, wovon das deutsche Person stammt, bedeutet auch zunächst das Antlitz, die Maske, sodann den einzelnen Menschen. — Der hl. Thomas bestimmt nun den Begriff persona nach dem Vorgange des Boethius als «persona est rationalis naturae individua substantia». S. Th. I. Qu. 29, Art. 1. Die Person ist also eine substantia prima, hypostasis,

substantia individua [1]). Aber nicht jede Einzelsubstanz ist eine Person, sondern nur die Hypostase einer vernünftigen Natur. Jede Person ist also eine Hypostase, aber nicht jede Hypostase eine Person. Diese kann auch kurz definiert werden als «hypostasis naturae rationalis» [2]). Die Hypostasen der vernünftigen Naturen haben einen höheren Vorrang und werden deshalb passend mit einem eigenen Namen bezeichnet. Sie besitzen Selbstbewußtsein, freien Willen, sie haben einen freien Gebrauch ihrer Tätigkeiten in Beziehung auf selbstgewählte Zwecke. Sie haben demnach einen vollkommeneren Besitz ihrer Natur, eine selbständigere Existenz als die vernunftlosen Wesen, sind daher auch im höheren Grade Hypostasen. Sie sind sui juris, Rechtssubjekte, was bei den vernunftlosen Naturen nicht der Fall ist. Diese sind zum Gebrauche der Menschen da, sie haben für sich keine Rechte, wohl aber hat der Mensch in Beziehung auf dieselben, z. B. auf die Tiere Pflichten. Es ist ein Ausfluß des Darwinismus, welcher die Tiere den Menschen gleichstellt, wenn in der Gegenwart oft von Rechten der Tiere die Rede ist. Nur eine vernünftige Natur, sei es der einzelne Mensch oder eine Korporation (juristische Person) kann Rechtssubjekt sein.

Der Personenbegriff ist einer der wichtigsten Begriffe der ganzen Metaphysik. Er ist sehr wichtig, wie angedeutet wurde, für die Anthropologie, für die Jurisprudenz, namentlich aber auch für die Theologie: Gott ist, wie die Vernunft beweisen kann, eine unendliche, vernünftige Substanz und ein absolut unabhängiges Wesen. Daraus folgt, daß Gott im eminentesten Sinne Hypostase,

---

[1]) Die Hypostase resp. Person schließt eine dreifache communicabilitas aus: Sie kann nicht wie das Allgemeine vom Besondern ausgesagt werden, sie ist nicht Teil eines Ganzen und kann nicht in eine andere Hypostase aufgenommen werden. In letzterer Beziehung bemerkt Thomas: «per hoc quod additur individua, excluditur a persona ratio assumptibilis. Humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta a digniori; scilicet a Verbo Dei.» l. c. cf. Zigliara, Ontologia.

[2]) Jedoch, wie der hl. Thomas hervorhebt, bezeichneten die Griechen im engeren Sinne nur die individuelle vernünftige Natur, also die Person, als hypostasis «ratione suae excellentiae. S. Th. I. Qu. 29, Art. 2 ad 1.

ein persönliches Wesen ist. Die übernatürliche Offenbarung erweitert unsere natürliche Gotteserkenntnis und belehrt uns, daß drei Personen die eine göttliche Wesenheit, Substanz besitzen. Das ist ein Mysterium, bei dessen wissenschaftlicher Darstellung offenbar der Personbegriff von größter Bedeutung ist. Sowohl der Vater als der Sohn als der hl. Geist besitzt die eine göttliche Wesenheit, ist also Hypostase einer vernünftigen Natur, Person. Der reale Unterschied der drei Personen beruht auf dem realen Gegensatz der Relationen resp. darauf, daß jede Hypostase auf andere Weise in den Besitz der einen göttlichen Natur gelangt: der Vater aus sich, der Sohn durch Zeugung aus dem Vater, der hl. Geist durch spiratio aus dem Vater und dem Sohne. cf. Skt. Thomas S. Th. I Qu. 27 s. – Auch was das Mysterium der Inkarnation des Logos betrifft, ist der Personenbegriff höchst wichtig: die menschliche Natur in Christus ist nicht Person für sich, wie Nestorius behauptete, weil sie nicht in und für sich existiert, sondern von der Person des Logos angenommen ist (assumpta est). Beide Naturen sind zu einer Person vereinigt (unio hypostatica).

Eine falsche Bestimmung des Personenbegriffes muß auf allen genannten Gebieten zu sehr irrtümlichen Konsequenzen führen. Eine solche Definition, welche leider in der neueren Philosophie und Theologie weite Verbreitung gefunden hat, ist die von Locke, Günther ꝛc.: Person ist selbstbewußte Substanz. Nach dieser Auffassung würde also das Selbstbewußtsein die Person zur Person machen. Diese Ansicht ist aber durchaus falsch, wie folgende Erwägungen deutlich zeigen:

α. Freilich hat die Person Selbstbewußtsein zufolge der vernünftigen Natur, welche sie besitzt; aber das Selbstbewußtsein ist nicht das, was die vernünftige Natur zur Hypostase, zur Person macht, sondern die Individualität.

β. Das Selbstbewußtsein ist der Akt, wodurch die vernünftige Natur sich als Prinzip ihrer Handlungen erkennt. Nun ist aber gerade die Hypostase resp. die Person das handelnde Subjekt «actus sunt suppositorum» [1]). Also konstituiert nicht das Selbst-

---

[1]) Hypostasis sive persona est id quod agit (principium quod), natura id, quo quis agit (principium quo). Die Natur

bewußtsein die Person, sondern dasselbe setzt die Person schon voraus.

γ. Die mit dem Körper vereinigte Seele ist selbstbewußt und doch für sich keine Person, weil sie nicht für sich existiert, sondern mit dem Körper die komplete menschliche Natur bildet.

δ. Weil die Kinder das Selbstbewußtsein nicht haben, wären sie keine Personen, also keine Rechtssubjekte; diese Folgerung widerspricht aber den wahren Grundsätzen der Moral resp. des Rechts.

ε. Die übernatürliche Offenbarung ist eine höhere Norm, mit welcher die philosophische Forschung nicht in Widerspruch kommen darf. Nun führt aber die genannte Definition konsequent zur Häresie. Die Pantheisten Spinoza, Fichte, Hegel, Strauß 2c. bestreiten von dieser Definition ausgehend, daß Gott, der absolute, ein persönliches Wesen sei. Sie lehren: Das Selbstbewußtsein ist Selbstbeschränkung, Unterscheidung von den anderen Wesen; von einer solchen kann aber im absoluten, allumfassenden Wesen keine Rede sein. Darauf ist zu erwidern: Zunächst ist die Lehre falsch, als wäre Gott das Sein aller Dinge. (vd. den Abschnitt über das endliche und unendliche Sein.) Sodann ist die Voraussetzung falsch, als würde das Selbstbewußtsein Gott zur Person machen. Ferner ist auch die Lehre irrig, als involviere in Gott das Selbstbewußtsein eine Selbstbeschränkung, Endlichkeit. Das Selbstbewußtsein kommt in Gott nicht zu stande wie im Menschen durch Reflexion, durch diskursive Unterscheidung von anderen Wesen; sondern die göttliche Wesenheit selbst ist das Prinzip des Selbstbewußtseins, wie überhaupt aller Erkenntnis in Gott; Gott hat eine intuitive Selbsterkenntnis. — Was sodann die Trinitätslehre und das Mysterium der Inkarnation betrifft, führt die genannte Definition ebenfalls zur Häresie: In der Gottheit ist, weil nur eine vernünftige Wesenheit, auch nur ein Selbstbewußtsein; konsequent müßte nach obiger Definition gelehrt werden, in Gott sei nur eine Person (Unitarismus). In Christus sind zwei vernünftige Naturen, also auch zwei Selbstbewußtsein; also müßte konsequent gelehrt werden, in Christus seien zwei Personen (Nestorianismus).

---

gibt die Kraft zum Handeln; die Person als Trägerin der Natur ist das die Handlung setzende Subjekt.

Betrachten wir schließlich noch den Unterschied zwischen Wesenheit, Natur, Substanz und Hypostase, Person. Zwischen der specifischen Wesenheit, substantia secunda, und dem Suppositum ist in den Geschöpfen offenbar ein realer Unterschied vorhanden: Die specifische Wesenheit ist ein Teil des Suppositums, die pars formalis, dazu kommen aber noch die Accidenzien, die nota individuantia. Die Hypostase verhält sich also zur Wesenheit, Natur, wie das Ganze zum Teil und wie überhaupt das Ganze als solches real verschieden ist von seinem Teile, so auch die specifische Wesenheit und das Suppositum [1]).

Dagegen halten wir mit Stöckl u. a. dafür, daß zwischen der individuellen Wesenheit, Natur (substantia prima) und dem Suppositum nicht ein realer, sondern nur ein virtueller Unterschied vorhanden ist. Eo ipso, daß die erste Substanz individuell ist, ein für sich subsistierendes, abgeschlossenes Ganzes bildet, ist sie Hypostase, ohne daß noch eine besondere Realität hinzutritt, z. B. der Teil des Steines ist, so lange er noch mit dem Ganzen vereinigt ist, keine Hypostase. Wird er getrennt, ist er eo ipso, daß er ein für sich abgeschlossenes Ganzes bildet, in und für sich subsistiert, Hypostase, ohne daß eine von ihm verschiedene Realität hinzugekommen wäre. Die Substanz als Hypostase ist ein modus existendi, der nicht real, sondern nur virtuell von der Substanz verschieden ist. Ein virtueller Unterschied ist ja immer dann vorhanden, wenn ein und dieselbe Sache den Grund bildet, daß wir sie von verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Nun ist ein anderer der Gedanke, wodurch wir die Wesenheit als konkret, die Substanz als Einzelsubstanz auffassen, und ein anderer der Gedanke der Substanz als Hypostase mit der früher angeführten dreifachen Inkommunikabilität.

---

[1]) «Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia; sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum; non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei.» S. Th. III. Qu. 2, Art. 2.

2. Die Accidenzien.

Die anderen neun Kategorien, welche Aristoteles nach der Substanz aufzählt, bedeuten die Accidenzien (*συμβεβηκότα*). Wir wollen nun zunächst die Accidenzien im allgemeinen betrachten und ihre Verschiedenheit von der Substanz erörtern, sodann die einzelnen Kategorien des Accidens behandeln.

a. Die Accidenzien im Allgemeinen. Ihre Verschiedenheit von der Substanz.

Aristoteles gebraucht für Accidens den Ausdruck *τὸ συμβεβηκός*. Dieses Wort stammt von *συμβαίνειν* (lat. accidere) eintreten, eintreffen, hinzukommen, zukommen, zufallen, sich ereignen (contingere); *συμβαίνει*, accidit, es ereignet sich. *συμβεβηκός* ist also das, was sich ereignet, einem Dinge zukommt, zufällt (*ὃ συμβαίνει τινί*, id quod accidit), das Accidens, welches sich in einer Substanz findet, derselben inhäriert und von ihr ausgesagt werden kann, allgemein die Eigenschaft einer Substanz. Das Charakteristische des Accidens im Unterschiede zur Substanz ist also, daß es einer Substanz inhärieren muß, um existieren zu können, daß es nicht in und für sich besteht, sondern in einem Subjekte. Das Accidens ist ein «ens non per se existens». «accidens est ens cujus esse est inesse» S. Th. Qu disp. de pot. Qu. 7, Art. 7. cf. S. Th. I. Qu. 28, Art. 2. c[1]). Das «non per se existens» ist hier nicht aufzufassen im Sinne von «non a se existens», d. h. was nicht aus sich existiert, sondern einer äußeren Ursache zu seiner Existenz bedarf. Spinoza faßt den Begriff Accidens in dieser falschen Weise und behauptet sodann konsequent, die Weltdinge seien nur Accidenzien, Attribute der göttlichen Substanz (Pantheismus).

Nun kann eine Eigenschaft einem Dinge zufällig zukommen oder mit Notwendigkeit daraus folgen, ihm also wesentlich sein. Die erstere Bedeutung ist bei Aristoteles die vorherrschende. Aristoteles spricht sich an verschiedenen Stellen darüber klar aus, z. B. Met. V, 30 «*συμβεβηκός* nennt

---

[1]) «accidens est entitatas cui naturaliter convenit non esse in se sed in alio, ut in subjecto.» Zigliara, Ontologia.

man dasjenige, was sich zwar in etwas findet und mit Wahrheit von ihm ausgesagt werden kann, aber weder notwendig, noch in den meisten Fällen sich findet." cf. Met. VI, 2: „Was nämlich weder immer noch meistenteils ist, nennen wir zufällig." [1]) Er erörtert dieses an zahlreichen Beispielen: z. B. ist es für den Menschen zufällig, daß er tonkundig, dagegen nicht, daß er lebendig ist. Vgl. Met. XI, 30: „Zufällig ist dasjenige, was zwar eintritt, aber weder immer noch mit Notwendigkeit noch meistenteils." [2]) «συμβεβηκός ist dasjenige, was ein und demselben Dinge zukommen und auch nicht zukommen kann." Top. I, 5. — Das ὂν κατὰ συμβεβηκός (per accidens), das zufällig Seiende bildet den Gegensatz zu ὂν καϑ' αὑτό [3]). Jenes kommt dem Dinge, von welchem es ausgesagt wird, nicht an sich (καϑ' αὑτό), wesentlich zu, sondern nur unter gewissen Umständen und Beziehungen; es folgt nicht aus dem Begriffe des Gegenstandes und findet sich daher nicht bei allen Dingen der betreffenden Art, sondern nur bei einigen [4]). — Da nun nach Aristoteles die Wissenschaft nur auf das geht, was entweder immer oder meistenteils ist, also auf das Wesentliche, das allgemein ausgesagt werden kann, so begreifen wir es, daß Aristoteles Met. VI, 2 ausdrücklich hervorhebt, vom zufälligen Sein gebe es keine Wissenschaft, dasselbe sei von der metaphysischen Betrachtung auszuschließen [5]).

[1]) ὃ γὰρ ἂν ᾖ μήτ' ἀεὶ μήϑ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τοῦτό φαμεν συμβεβηκὸς εἶναι. VI, 2. 1026, b, 31.

[2]) ἔστι δὴ τὸ συμβεβηκὸς ὃ γίγνεται μέν, οὐκ ἀεὶ δ' οὐδ' ἐξ ἀνάγκης οὐδ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. XI, 8. 1065, a, 1. Vgl. die bezüglichen Erörterungen von Brentano l. c. S. 8—21.

[3]) Met. V, 7. Τὸ ὂν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκός, τὸ δὲ καϑ' αὑτό.

[4]) In verwandter Bedeutung wird von Aristoteles der Ausdruck ὂν κατὰ συμβεβηκός oft von dem Dinge selbst gebraucht, insofern ihm einige zufällige Eigenschaft zukommt. In Beziehung auf diese Eigenschaft ist das Ding ein Seiendes nicht an und für sich, sondern durch ein anderes Sein, das zufällig mit ihm verbunden ist.

[5]) πρῶτον περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς λεκτέον, ὅτι οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ ϑεωρία. Met. VI, 2.

ὅτι δ' ἐπιστήμη οὐκ ἔστι τοῦ συμβεβηκότος φανερόν. ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Met. VI, 2.

Nun kommt der Ausdruck bei Aristoteles noch in anderer Bedeutung vor: Im logischen Sinne bezeichnet συμβαίνειν bei einer Beweisführung das Eintreten abgeleiteter Wahrheiten, welche aus den gegebenen Prämissen mit Notwendigkeit folgen. Im Anschluß an diese logische hebt Aristoteles noch eine von der obgenannten verschiedene metaphysische Bedeutung des Ausdruckes συμβεβηκός hervor: Diejenige Eigenschaft eines Gegenstandes, welche zwar nicht als grundwesentlich zum Begriff, zur Wesenheit (οὐσία) des Dinges gehört, aber doch als abgeleitetes, wesentliches Merkmal (attributum) notwendig aus dem Begriffe, resp. der Wesenheit folgt. Zum Unterschiede fügt er dann bei σ. καθ' αὑτό vd. Met. V, 30: „Man gebraucht den Ausdruck ‚συμβεβηκός' noch in anderer Weise, nämlich von demjenigen, was einem Dinge an und für sich (καθ' αὑτό) zukommt, ohne doch im Begriffe dieses Dinges enthalten zu sein: wie es z. B. dem Dreieck zukommt, zwei rechte Winkel zu haben. Dieses Accidentelle kann ewig sein, vom übrigen nichts. Doch hievon wird anderwärts die Rede sein." (Zum Begriffe des Dreieckes gehört zunächst nur, daß es von drei Linien begrenzt ist; die andere Bestimmung, zwei rechte Winkel, ist abgeleitet.[1]) Der letztere Hinweis bezieht sich wohl auf die Kategorien. Aristoteles sagt Met. V, 7 ausdrücklich, daß das an und für sich Seiende durch die Kategorien bezeichnet werde[2]). Als συμβεβηκός καθ' αὑτό wird nun das Accidentelle in den Kategorien behandelt, wie z. B. die Quantität notwendig aus der Materie des Körpers folgt, die Qualität aus der Form. Sie sind immerhin Accidenzien, indem sie die Existenz der Substanz voraussetzen und ihr inhärieren. So macht sich Aristoteles durchaus keines Widerspruches schuldig, wenn er das zufällig in der erstgenannten Bedeutung von der metaphysischen Betrachtung ausschließt, dann aber doch die συμβεβηκότα unter den Kategorien behandelt.

---

[1]) cf. hiezu den Kommentar von Schwegler S. 243 u. Kappes, Aristoteles-Lexikon, Art. συμβαίνειν.

[2]) καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας.

Die Scholastik unterschied nun zwischen realen, absoluten, physischen und modalen Accidenzien, accidentia realia, absoluta, physica und accidentia modalia. Die ersteren sind Realitäten, welche zur Substanz hinzukommen, sie vervollkommnen z. B. die Quantität, Qualität, der Habitus (Tugend, Wissenschaft, Kunst) u. s. w.[1]). Das modale Accidens ist nur ein modus existendi, ein Zustand der Substanz, also die Substanz selbst, insofern sie in einem gewissen Zustande sich befindet und in diesem betrachtet wird[2]).

Die thomistische Schule lehrt nun mit Recht, daß die accidentia modalia nicht real von der Substanz verschieden sind, weil sie ja nur die Zustände der Substanz selbst bedeuten, wohl aber die absoluten Accidenzien. Der Beweis dafür ist kurz folgender: Was zu einer Substanz etwas Reales hinzufügt, das die Substanz vorher noch nicht hatte, was zu einer Substanz hinzukommen oder auch wieder wegfallen kann, während die Substanz ein und dieselbe bleibt, das muß real von ihr verschieden sein. Die realen Accidenzien verhalten sich nun so, also sind sie real von der Substanz verschieden. Der Obersatz ist evident. Zur Begründung des Untersatzes sei folgendes bemerkt: Wenn der Mensch z. B. eine Wissenschaft oder eine Kunst sich aneignet, so wird seine Substanz durch eine Realität vervollkommnet, welche sie vorher noch nicht hatte. Der Mensch kann aber jene Wissenschaft oder Kunst auch wieder verlieren, vergessen, während die Substanz, die Wesenheit des Menschen dieselbe bleibt. — Die Lehre vom realen Unterschied ist von größter Bedeutung in Beziehung auf das Mysterium der Eucharistie. Diese bleibt zwar immer ein erhabenes Geheimnis, aber vom Standpunkt der thomistischen Lehre können wir doch wenigstens die Möglichkeit einsehen, daß durch die göttliche Allmacht nach der Transsubstantiation die Accidenzien von Brot und Wein im Dasein erhalten werden, ohne einer Substanz zu inhärieren. Die Theorie dagegen, welche den realen Unterschied negiert, ist doch kaum vereinbar mit dem Sinn des Dogmas; wären

---

[1]) Die cartesianische Schule bestritt die Annahme realer Accidenzien.

[2]) cf. in betreff der Lehre des hl. Thomas von den Accidenzien de ente et essentia, cp. VII.

die genannten Accidenzien real identisch mit den Substanzen von Brot und Wein, so müßten sie auch mit diesen verschwinden [1]).

b. Die Accidenzien im Besonderen.

α. Die Quantität.

Ueber dieselbe handelt Aristoteles in der Metaphysik V, 13; cf. categ. c. 6. Die Quantität (ποσότης, ποσόν, quantitas, quantum), Größe steht von allen Accidenzien der Substanz am nächsten, weil sie ähnlich wie die Substanz wieder die Grundlage für andere Accidenzien bildet, z. B. für Farben rc. Als das Eigentümliche der Quantität können wir am besten die Ausdehnung bezeichnen; die ausgedehnten Teile konstituieren ein ausgedehntes Ganzes. Die Ausdehnung existiert nicht für sich, sondern im Körper; sie ist also ein Accidens. Von einer Quantität im strikten Sinne kann nur beim Körper die Rede sein; und zwar ist dieselbe ein Accidens, welches an und für sich und absolut dem Körper innewohnt, indem es der Materie desselben folgt. (cf. die Ableitung der Kategorien durch den hl. Thomas.) Die Quantität für sich abstrakt gefaßt ist der mathematische Körper; der Körper selbst, insofern er Quantität als Accidens hat, wird physischer Körper genannt. — Die Quantität ist ein von der Substanz des Körpers real verschiedenes Accidens, denn verschiedene Substanzen, z. B. Wasser und Wein, können in gleichen Gefäßen die gleiche Quantität haben; ferner ist ein und dieselbe Substanz an sich indifferent für verschiedene Ausdehnungen; ein Tropfen Milch ist so gut Milch als ein großes Quantum. Die Quantität kann also nicht identisch mit der specifischen Substanz des Körpers, nicht ein bloßer Zustand dieser Substanz, sondern muß real von ihr verschieden sein.

Wir können nun folgende Eigenschaften der Quantität hervorheben, insofern diese dem Körper das Ausgedehntsein verleiht:

---

[1]) Siehe Näheres hierüber bei Zigliara, Ontologie, S. 443 ff.; Liberatore, Inst. philos., S. 308 ff.; Stöckl, Ontologie rc. Wie Liberatore in einer Anmerkung S. 309 nachweist, nimmt auch Leibnitz in seinem «systema theologicum» einen realen Unterschied an, speciell was die Quantität betrifft. — Einem Einwurf gegenüber wird von Liberatore hervorgehoben, daß zum Begriff des Accidens nicht notwendig die aktuelle Inhärenz gehört, sondern die inhaerentia aptitudinalis, d. h. die Geeignetheit zu inhärieren genügt.

αα. Die ausgedehnten Teile haben eine bestimmte Ordnung im ganzen Körper [1]).

ββ. Die Quantität ist meßbar [2]).

γγ. Die Quantität besteht aus einer Vielheit von Teilen, welche unter sich verschieden und neben einander gesetzt sind [3]). Diese Teile sind zwar zunächst nur potentiell im Körper, können aber durch Teilung aktuell für sich hervortreten. Gerade in diese Teilbarkeit setzt Aristoteles ein Hauptmoment der Quantität: Das Quantitative kann in die in ihm enthaltenen Teile zerlegt werden und zwar so, daß jeder Teil für sich (individuell) besteht, wie wenn ein Stein in seine Teile aufgelöst wird [4]). Es entsteht nun die Frage: Geht die Teilbarkeit des Körpers ins Unendliche? Der hl. Thomas unterscheidet in Beantwortung dieser Frage zwischen dem mathematischen und dem physischen Körper. Der mathematische Körper ist ins Unendliche teilbar; denn solange wir uns eine Quantität denken, müssen wir auch die Teilbarkeit bejahen. Der physische Körper dagegen ist nicht ins Unendliche teilbar; denn jeder Körper muß ein bestimmtes Minimum von Quantität haben, wenn er noch als Körper existieren resp. die erforderliche Resistenzkraft gegen andere Körper besitzen soll [5]).

δδ. Endlich bezeichnet Aristoteles als das der Quantität ausschließlich Eigentümliche, daß ihr die Prädikate: gleich (*ἴσον*) und ungleich (*ἄνισον*) beigelegt werden. — Dagegen lehrt er, daß die Quantität keinen Gegensatz hat. Groß und klein, viel oder wenig gehören, so lehrt er, unter die Kategorie der Relation, indem etwas groß oder klein, viel oder wenig nicht an und für sich, sondern

---

[1]) «Positio, quae est ordo partium in toto, in quantitatis ratione includitur.» S. Thom. S. c. Gent. l. IV, c. 65.

[2]) «quantitas dicitur mensura substantiae». S. Th. I. Qu. 28, Art. 2 c.

[3]) «Omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit.» S. c. G. I, 69.

[4]) *ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι.* Met. V, 13.

[5]) Siehe Näheres über die Teilbarkeit der Körper bei Schneid, Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas.

nur in Beziehung zu anderen Dingen genannt wird. — Wenn die Teile sich berühren, indem sie eine gemeinsame Grenze haben, ist die Quantität kontinuierlich, stetig, z. B. die Linien, Flächen u. s. w.; wenn dieses nicht der Fall ist, diskrete Quantität [1]). (Darüber handelt Aristoteles weitläufig Kateg. 6. Kap.) — Im eigentlichen Sinne wird die Quantität, Größe, wie bemerkt, nur von den Körpern ausgesagt. Im weiteren, abgeleiteten Sinne aber spricht man auch von einer Größe der Erkenntnis, der Kunst, der Tugend, der Sünde u. s. w.

β. Die Qualität.

Außer der Quantität gibt es noch ein Accidens, welches an und für sich und absolut in der Substanz ist, nämlich die Qualität, welche aber nicht der Materie, sondern der Form folgt. Ueber die Qualität, Beschaffenheit (*ποιόν*, *ποιότης*, quale, qualitas) handelt Aristoteles eingehend Met. V, 14 u. Kateg. Kap. 8. In Met. V, 14 faßt Aristoteles die Qualität zunächst als Unterschied der Substanz. Jede Substanz hat eine ihr specifisch eigentümliche Wesenheit, wodurch sie sich von anderen Dingen unterscheidet, und diese bezeichnet Aristoteles zunächst als Qualität [2]). — In einer anderen Bedeutung ist Qualität eine accidentelle Beschaffenheit der Substanz und in diesem Sinne spricht Aristoteles von der Qualität als Kategorie [3]). Wie die Wesensform die erste Materie zum substantialen Sein des Körpers bestimmt, so vervollkommnet die Qualität die Substanz in Beziehung auf das accidentelle Sein; diese accidentellen Bestimmtheiten (Formen) wurzeln aber in der substantialen Form. Gleich im Eingang des Kap. 8 der Kateg. bemerkt Aristoteles: „Qualität (Beschaffenheit) nenne

---

[1]) *τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μέν ἐστι διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές.* Kateg. 6.

[2]) *τὸ ποιὸν λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας.* Met. V, 14.

[3]) «sicut id, secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quae est differentia substantiae; ita id, secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia.» S. Th. I. II. Qu. 49, Art. 2 c.

ich das, wonach etwas so oder so beschaffen ist. Das Wort ‚Qualität' wird in mehrfachem Sinne gebraucht."[1]) Er unterscheidet nun vier Bedeutungen, Arten der accidentellen Qualität: Die habituellen und die vorübergehenden Zustände (ἕξις, habitus und διάθεσις, dispositio). Zweitens die natürlichen Vermögen, Kräfte, oder Unvermögen in Beziehung auf die Tätigkeiten (δύναμις φυσικὴ ἢ ἀδυναμία, potentia naturalis activa et impotentia). Drittens die passiven, leidenden Qualitäten (ποιότητες παθητικαὶ καὶ πάθη, qualitates passibiles, potentiae passivae et passiones). Viertens die äußere Figur, Form als Modifikation der Quantität, Ausdehnung (σχῆμα, μορφή, figura, forma). Betrachten wir nun die einzelnen dieser vier Arten näher: Die Habitus, Fertigkeiten unterscheiden sich dadurch von den dispositiones, daß erstere dauernd, letztere dagegen nur schnell vorübergehende Zustände sind. So sind z. B. Wissenschaften, Künste, Tugenden Fertigkeiten; Wärme und Kälte dagegen nur rasch wechselnde Zustände des Menschen. Was die zweite Art betrifft, sind z. B. die Vermögen der menschlichen Seele Qualitäten derselben. Bezüglich der dritten Art erklärt Aristoteles das Wort „leidende Qualitäten" in verschiedener Weise: Einmal nennt er solche Eigenschaften leidende Qualitäten, welche in den Sinnen eine Veränderung, ein Leiden hervorrufen, z. B. die Süße, Säure, Bitterkeit u. s. w. In einer anderen Bedeutung nennt er leidende Qualitäten jene Eigenschaften, welche von schwer zu entfernenden, dauernden Leiden herrühren, z. B. die blasse Gesichtsfarbe eines Menschen. Was dagegen von vorübergehenden und schnell aufhörenden Zuständen herrührt, wird Leiden, nicht Qualität genannt, z. B. vorübergehendes Erröten oder Erblassen des Gesichts infolge von Affekten. — Was endlich die vierte Art betrifft, besteht dieselbe in einer bestimmten Anordnung der Teile der Quantität. Die Quantität ist an und für sich unbestimmt; durch bestimmte Begrenzung der kontinuierlichen Quantität entsteht eine Figur, Form und diese ist Qualität, z. B. das Dreieckige ꝛc. — Wie aus dem Gesagten einleuchtet, ist die Qualität nicht nur etwas Gedachtes,

---

[1]) Ποιότητα δὲ λέγω καθ' ἣν ποιοί τινες εἶναι λέγονται. ἔστι δὲ ἡ ποιότης τῶν πλεοναχῶς λεγομένων.

sondern eine der Substanz inhärierende Realität. Diese ist mit der Substanz sachlich nicht identisch, sondern eine zu ihr hinzutretende, von ihr real verschiedene Eigenschaft, wie aus den oben angeführten Beispielen deutlich erhellt.

Aristoteles hebt noch drei Eigenschaften hervor, wodurch sich die Qualität z. B. von der Quantität unterscheidet: Erstens die Qualität hat einen Gegensatz, z. B. ist der Gegensatz der Tugend der Gerechtigkeit die Ungerechtigkeit. Zweitens läßt die Qualität ein Mehr oder Weniger zu, z. B. die Tugend, Wissenschaft, Kunst u. s. w. Die genannten zwei Eigenschaften sind, wie Aristoteles bemerkt, der Qualität nicht ausschließlich eigen, dagegen wird eine dritte Eigenschaft nur von der Qualität ausgesagt: ähnlich (*ὅμοιον*) und unähnlich (*ἀνόμοιον*).

γ. Die übrigen Accidenzien.

Quantität und Qualität sind die vorzüglichsten Accidenzien, weil sie der Substanz am nächsten stehen, ihr absolut inhärieren. Die übrigen Accidenzien gründen sich vielfach auf Quantität und Qualität und stehen hauptsächlich durch diese mit der Substanz in Verbindung, so zunächst:

αα. Die Relation. Wie der hl. Thomas in der oben angeführten Ableitung betont, ist die Relation eine Eigenschaft, welche einem Subjekte nicht absolut, sondern in Beziehung auf ein anderes zukommt (vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid). Aristoteles handelt über die Kategorie der Relation eingehend Kateg. Kap. 7 (cf. Met. V, 9, 10 u. 15). Gleich im Eingang des Kapitels bestimmt er den Begriff relativ (*πρός τι*) so: „Relativ nennen wir alles dasjenige, welches, was es ist, von einem anderen ist, oder wie immer sonst in Beziehung auf ein anderes ausgesagt wird[1]). So z. B. ist das Größere das, was es ist im Verhältnis zu einem andern; denn das Größere heißt so, weil es größer ist als etwas anderes. Ebenso ist das Doppelte das Doppelte eines andern; denn das Doppelte heißt so, weil es von etwas das Doppelte ist, und auf gleiche Weise alles

---

[1]) *πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται, ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον.* Kateg. 7. 6, a, 35.

andere Derartige. Relativ ist aber z. B. noch folgendes: Das Haben, das Sichverhalten, die Empfindung, die Wissenschaft, die Lage; denn bei allem diesem sagen wir, daß es das, was es ist, von einem andern ist oder in Beziehung auf ein anderes, sonst ist es nichts. Denn das Haben ist das Haben von etwas, und die Wissenschaft ist Wissenschaft von etwas; Lage ist Lage von etwas, und so das übrige. Relativ ist demnach dasjenige, was das, was es ist, von einem andern, oder sonst in Beziehung auf ein anderes ist." Das Eigentümliche der Relation ist also die Beziehung, die Hinordnung, das Hingeordnet-Sein eines Dinges zu einem andern[1]).

Nun kann diese Hinordnung entweder nur eine im Denken gesetzte oder außerhalb des Denkens verwirklichte sein; demnach unterscheidet man zwischen relatio rationis und relatio realis. So ist die logische Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat im Urteil, ferner die Beziehung eines Dinges zu sich selbst (die absolute Identität) eine gedachte Relation (vd. S. Th. I. Qu. 28, 1, de verit. I, 5 ad 16 etc.). Da nun die Metaphysik nur mit dem wirklichen Sein sich beschäftigt, kommt hier nur die reale Relation als Kategorie in Betracht. — Die einzelnen geschaffenen Wesen sind nicht nur für sich da, sondern sie stehen von Natur aus in Beziehung zu einander, sind Glieder einer Ordnung, wie z. B. in der Familie Vater und Sohn. Insofern sagt der hl. Thomas: «relatio nihil est aliud, quam ordo unius creaturae ad aliam», de pot. 7, 9 ad 7[2]). — Zu einer realen Relation gehören drei Momente: das subjectum relationis, das Subjekt, in welchem die Beziehung stattfindet, welches auf ein anderes bezogen wird; ferner der terminus relationis, die Grenze

---

[1]) «de ratione autem relationis est respectus unius ad alterum.» S. Th. I. Qu. 28, Art. 3 c. Der hl. Thomas hebt an verschiedenen Stellen ausdrücklich hervor, daß die Relation auf andere Accidenzien sich gründe, so z. B. das Doppelte und die Hälfte, das Größere auf die Quantität, die Aehnlichkeit auf die Qualität. S. Th. I. Qu. 28, Art. 4 c etc.

[2]) S. Th. I. Qu. 28, bes. Art. 1 weist der hl. Thomas nach, daß die Beziehungen der Personen in der göttlichen Trinität reale Relationen sind, welche Lehre de fide ist.

der Beziehung, das Ding, auf welches jenes Subjekt bezogen wird und endlich das fundamentum relationis, die Grundlage, aus welcher die Beziehung hervorgeht. Die Relation ist Hinordnung, jede Ordnung ist aber Einheit von wenigstens zwei Dingen, welche ein Prinzip der Einheit voraussetzen. Z. B. wenn der Künstler aus Marmor eine Statue bildet, ist der Künstler das Subjekt der Relation, die Statue der Terminus und die Tätigkeit des Künstlers die Grundlage der Beziehung. Dieses Beispiel ist auch geeignet, die Wahrheit zu beleuchten, daß Subjekt und Grenze der Relation real von einander verschieden sind und daß eine wirkliche Abhängigkeit unter denselben stattfindet. — Das Hingeordnet-Sein, worin das eigentümliche Wesen der Relation besteht, tritt, wie aus dem Gesagten hervorgeht, zur Substanz, dem Subjekte der Beziehung, hinzu und zwar, insofern sie schon mit gewissen Accidenzien behaftet ist; die Relation ist also ein von der Substanz real verschiedenes Accidens. (cf. S. c. G. IV, 14.)

Eine der wichtigsten Arten der realen Relation ist die auf der Tätigkeit, resp. auf der aktiven und passiven Potenz beruhende Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, die Relation der Kausalität, wovon wir im dritten Teil näher sprechen werden. — Ferner sind sehr bedeutende Arten: die Identität, Uebereinstimmung, und die Distinktion. Zwei Dinge können übereinstimmen in der Quantität, das ist die Gleichheit, ferner in der Qualität, z. B. Farbe, das ist die Aehnlichkeit; gehören sie zu derselben Art oder Gattung, ist die specifische oder generische Indentität vorhanden. — Was die Distinktion, Verschiedenheit Unterscheidung betrifft, kommt hier streng genommen nur die distinctio realis in Betracht, die Verschiedenheit dem Sein nach, wie sie z. B. zwischen zwei Individuen vorhanden ist. Die distinctio rationis, die im Denken gemachte Unterscheidung, fällt in das Gebiet der Logik. Der Vollständigkeit wegen erwähnen wir jedoch, daß man wieder zwei Unterarten des Gedankenunterschiedes hervorhebt: die distinctio pure mentalis, wenn zwei Gedanken nur der Form nach verschieden sind, und die distinctio virtualis cum fundamento in re, wenn ein und derselbe Gegenstand die Grundlage bildet, daß wir ihn von verschiedenen Gesichtspunkten betrachten, so daß die betreffenden Gedanken inhaltlich verschieden

sind. So sind z. B. die Eigenschaften Gottes nicht real, wohl aber virtuell verschieden; z. B. die göttliche Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit.

ββ. Ein weiteres Accidens ist *ἔχειν*, Haben, Anhaben. Wie oben (S. 85) hervorgehoben wurde, gehört dieses Accidens zu jenen, bei welchen das Prädikat von dem genommen wird, was außerhalb des Subjektes ist und zwar ist beim Anhaben das Prädikat nicht Maß des Subjektes. Aristoteles handelt über das „Haben" Kateg. Kap. 15. „Das Haben wird auf mehrfache Weise ausgesagt [1]). Man sagt es entweder von einem bleibenden Zustand oder Verhalten oder von irgend einer anderen Beschaffenheit; denn wir sagen: eine Wissenschaft oder Tugend haben. Oder man gebraucht es von der Quantität, z. B. von der Größe, welche einer hat. Denn man sagt: Er hat eine Größe von drei oder von vier Ellen. Man gebraucht ferner ‚Haben' von dem, was man am Leibe trägt, z. B. einen Mantel oder ein Unterkleid haben [2]); oder von dem, was man an einem Teile des Leibes trägt, z. B. einen Ring am Finger haben; oder von einem Teil des Körpers selbst, z. B. eine Hand, einen Fuß haben. Oder von einem Gefäß, z. B. der Scheffel hat Weizen, oder der Topf hat Wein. Ferner von einem Besitz; denn man sagt: ein Haus oder einen Acker haben." Die strikte philosophische Bedeutung des Prädikates *ἔχειν* als Kategorie ist die erstgenannte: der bleibende Zustand eines Dinges, eine Art der Qualität, die nicht rasch vorübergeht, sondern dauernd ist [3]).

Das entsprechende Substantiv ist *ἕξις*, lateinisch habitus (von habere), das Anhaben, Verhalten, Behaftetsein. Vgl. Met. V, 20. „*ἕξις* wird genannt auf die eine Weise ein gewisses tätiges Verhältnis zwischen einem Habenden und Gehabten, wie eine Handlung oder Bewegung. Denn wenn das eine tut, das andere getan wird, so ist die Tätigkeit dazwischen. So ist auch zwischen dem,

---

[1]) *τὸ δὲ ἔχειν κατὰ πλείονας τρόπους λέγεται.* Kateg. 15. 15, b, 17. cf. Met. V, 23.

[2]) cf. Kateg. c. 4 u. 9, wo er als Beispiele anführt: beschuht sein, bewaffnet sein.

[3]) *ἢ γὰρ ὡς ἕξιν καὶ διάθεσιν ἢ ἄλλην τινὰ ποιότητα. λεγόμεθα γὰρ καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἔχειν καὶ ἀρετήν.* Kateg. 15. 15, b, 18.

der ein Kleid hat (trägt), und dem Kleid das Haben dazwischen ... In anderer Weise wird ἕξις das Verhalten genannt, nach welchem etwas in gutem oder schlechtem Zustande sich befindet, entweder an und für sich oder im Verhältnis zu einem anderen, z. B. die Gesundheit [1]. Ferner nennt man es Anhaben, wenn ein Teil in diesem Zustande ist; daher ist auch die Tüchtigkeit der Teile eine ἕξις." — Sei es nun, daß der in Rede stehende Ausdruck in der einen oder anderen Weise gebraucht wird, in allen Fällen leuchtet ein, daß das Anhaben, Behaftetsein ein wirkliches Sein ist, das zur Substanz hinzutritt, dieselbe als Accidens vervollkommnet und real von ihr verschieden ist. Dieses gilt namentlich von dem engern Sinne des Wortes: bleibender Zustand, Beschaffenheit, wie z. B. Tugend, Wissenschaft.

Der hl. Thomas, überhaupt die Scholastik faßt den entsprechenden Ausdruck habitus vorzüglich in der letztgenannten Bedeutung. «habitus quaedam qualitas est.» S. c. G. I, 56 [2]. Nach dem hl. Thomas ist der habitus im eigentümlichen, strikten Sinne eine Beschaffenheit, durch welche die passive Potenz dauernd disponiert ist zu guten oder bösen Handlungen. Der habitus ist also mehr als die Potenz, kommt zu ihr als eine Vollkommenheit hinzu [3]. Was

---

1) *ἄλλον δὲ τρόπον ἕξις λέγεται διάθεσις καθ᾽ ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον, καὶ ἢ καθ᾽αὑτὸ ἢ πρὸς ἄλλο, οἷον ἡ ὑγίεια.* Met. V, 20. 1022, b, 10.

2) cf. S. Th. I. II. Qu. 49, 2 c. «habitus ponitur prima species qualitatis.» — Allerdings, wenn der hl. Thomas in der oben angeführten Ableitung vom habitus sagt, er sei omnino extra subjectum und dabei als Beispiel anführt: Socrates est calceatus vel vestitus, so zieht er dabei offenbar die andere von Aristoteles Met. V, 20 angeführte, ursprüngliche Bedeutung in Betracht.

3) «habitus autem a potentia in hoc differt, quod per potentiam sumus potentes aliquid facere, per habitum autem non reddimur potentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id, quod possumus, bene vel male agendum. Per habitum igitur non datur neque tollitur nobis aliquid posse, sed hoc per habitum acquirimus, ut bene vel male aliquid agamus.» S. c. G. IV, 77. cf. I, 92 «habitus potentiae alicuius perfectivus est».

nun die verschiedenen Arten betrifft, welche der hl. Thomas unterscheidet, heben wir drei hervor: habitus naturalis (innatus), acquisitus (consuetudinalis) und habitus infusus (supernaturalis, gratuitus). Der erstere ist angeboren, mit der Natur gegeben. Wir staunen über die sogenannten Wunderkinder, über die Virtuosität, welche z. B. ein Mozart schon als Knabe entwickelte; solche Erscheinungen lassen sich befriedigend nur erklären aus gewissen angebornen Geschicklichkeiten. — Sehr oft ist die Geschicklichkeit oder, wie wir es auch nennen, Fertigkeit ein durch fortgesetzte Uebung, Gewohnheit erworbener Zustand, z. B. die Tugenden, die Wissenschaften und Künste. Diese Beispiele zeigen deutlich, daß der habitus nicht nur etwas Gedachtes, sondern eine wirkliche Vollkommenheit ist. Auch wenn er nicht gerade in Aktivität ist, unterscheidet sich der Virtuos von dem gewöhnlichen Menschen eben durch die ihm inne wohnende Fertigkeit. — Der habitus infusus ist von Gott in die Seele gleichsam eingegossen, er ist übernatürlich, eine Gnade, z. B. der habitus fidei, spei, et charitatis.

γγ. Ein weiteres Accidens ist das Wann, ποτέ, quando, resp. die Zeit. Bei dem Wann liegt das Prädikat auch außerhalb des Subjektes, aber es ist im Unterschiede zum habitus Maß des Subjektes und zwar ein Maß, das von der Zeit hergenommen wird. Die Kategorie des Wann setzt also den Begriff der Zeit voraus, den wir nun zunächst bestimmen wollen. Wenn wir die verschiedenen Theorien in betreff der Zeit betrachten, finden wir darin den Widerhall jenes großen Streites über die Realität der allgemeinen Begriffe, der besonders im Mittelalter sehr heftig war. Die einen bezeichnen die Zeit als etwas für sich Reales, von den Dingen Verschiedenes, als einen kontinuierlichen, ewigen Strom, in welchem die Dinge auftauchen und untergehen, z. B. die Pantheisten Fichte und Hegel. — Die entgegengesetzte Richtung bezeichnet die Zeit als etwas rein Subjektives; so ist z. B. nach Kant die Zeit eine angeborne Denkform, eine a priori gegebene Form der Anschauung. Zwischen diesen extremen Ansichten hat nun Aristoteles vermittelt. Nach seiner Lehre setzt die Zeit etwas Reales in den Dingen voraus; der allgemeine Zeitbegriff aber ist ein Werk der Abstraktion und Reflexion unseres Intellektes. Jenes Reale, welches objektiv in allen endlichen, kontingenten Dingen,

namentlich in den Körpern, sich findet, ist die Veränderung, die Bewegung, die Succession, das Nacheinander der Zustände. Jedoch ist die Bewegung noch nicht die Zeit selbst, sondern zu derselben muß die Reflexion des Verstandes hinzukommen, der die Teile der Bewegung zusammenfaßt, sie zählt, mißt, ein Früheres und Späteres, Vergangenes und Zukünftiges unterscheidet. So verstehen wir nun die Definition, welche Aristoteles Phys. IV, 11 von der Zeit gibt: Ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, das Maß der Bewegung in Beziehung auf das Frühere und Spätere; das πρότερον ist z. B. die Vergangenheit, das ὕστερον die Zukunft, zwischen beiden findet sich als unteilbare Grenze der gegenwärtige Moment, das Jetzt. Dieses ist das einzig Wirkliche am Begriff der Zeit; denn das Vergangene ist nicht mehr, das Zukünftige noch nicht. Von diesem Jetzt geht der Verstand aus, wenn er die Teile der Bewegung, der kontinuierlichen Succession zählt, mißt. Aristoteles bemerkt sehr tiefsinnig, daß es ohne Seele keine Zeit gäbe; denn eine Zählung, Messung kann nicht stattfinden ohne zählenden Verstand. Aber jede Zählung, Messung setzt ein bestimmtes Maß als Einheit voraus. Woher wird nun diese Einheit genommen? Offenbar kann die Zeit, welche objektiv die Bewegung voraussetzt, nur wieder durch Gleichartiges gemessen werden, nämlich durch Bewegung. Die gleichförmige, lokale Bewegung nun, von welcher jene Einheit genommen wird, ist die Bewegung der Himmelskörper: hauptsächlich die Bewegung der Erde um die Sonne (Jahr), des Mondes um die Erde (Monat), endlich der Erde um ihre eigene Achse (Tag, der wieder in Stunden, Minuten und Sekunden eingeteilt wird).

Nun ist aber noch nicht die Frage beantwortet: Inwiefern bildet die Zeit eine Kategorie, Gattung des Seins? Diese Frage beantwortet sehr klar Dr. Schneid in seiner trefflichen Monographie: „Die philosophische Lehre von Zeit und Raum.“ [1]) „Ist die Zeit real, wenn auch nur in einem unteilbaren Jetzt, dann hat Aristoteles sie mit Recht unter die Gattungen des Seins aufgenommen; sie ist ein Accidens an der Substanz. Aber es fragt sich, in welcher Beziehung die Zeit eine Bestimmung des Seins ist

---

[1]) Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1886.

und eine eigene Kategorie bildet. Sicherlich bildet die Zeit als solche keine Kategorie; auch nicht das reale ‚Jetzt' kann eine neue Seinsgattung bilden. Die Zeit bildet nur insofern eine eigentümliche Seinsklasse, als durch sie die Substanz in einer besonderen Weise bestimmt und gemessen ist. Durch sie wird geantwortet auf die Frage ‚Wann'? Durch sie ist die Substanz heute oder morgen oder ist bereits gewesen. Darum bezeichnet der Stagirite nicht die ‚Zeit' als Kategorie, sondern das ‚Wann' als die Bestimmung (das Bestimmtsein) durch die Zeit."[1]) S. 34.

Der hl. Thomas schließt sich ganz der aristotelischen Lehre an, indem er an verschiedenen Stellen die Zeit definiert als «numerus motus secundum prius et posterius»[2]). Der hl. Thomas hat auch den Gegensatz der Zeit, die Ewigkeit, aeternitas, ewig, aeternum (*αἴδιον*) genau bestimmt: «aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.» S Th. I. Qu. 10, Art. 1[3]). Der Begriff Ewigkeit setzt also voraus, daß ein Wesen keinen Anfang und kein Ende des Seins hat (interminabilis) und daß es unveränderlich ist. Die Unveränderlichkeit ist hervorgehoben in den Worten «vitae tota simul et perfecta possessio»; nur ein unveränderliches Wesen besitzt das Leben, resp. das Sein zugleich ganz und vollkommen. Das veränderliche, endliche Wesen (z. B. der Mensch) hat zwar auch, solange es wirklich ist, eine fortgesetzte Existenz, welche man Dauer nennt Aber es kann sich vervollkommnen, durch Veränderung neue Realitäten sich

---

[1]) Kateg. 4 führt Aristoteles als Beispiele an: gestern, vorgestern, *ποτὲ δὲ οἷον ἐχϑές, πέρυσιν.*

[2]) «(tempus) nihil aliud est, quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram; ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu.» S. Th. I. Qu. 10, Art. 1 c. Die ganze Quaestio handelt «de Dei aeternitate».

[3]) cf. S. c. G. I, 15 «est igitur (Deus) carens principio et fine, totum esse suum simul habens, in quo ratio aeternitatis consistit.» Das Kapitel ist überschrieben «Quod Deus est aeternus».

aneignen, wie z. B. der Mensch Tugenden, Wissenschaften, Künste ꝛc. Dasselbe besitzt also in keinem Momente des Daseins alle ihm möglichen Vollkommenheiten des Seins zugleich ganz und vollkommen. Gott allein, das unveränderliche, unendliche, absolut vollkommene Wesen ist ewig. — Eine mittlere Stellung zwischen Zeit und Ewigkeit nimmt nach dem hl. Thomas das aevum ein: Es ist die Dauer eines Wesens, das der Substanz nach unveränderlich, nicht dem Werden und Vergehen unterworfen ist wie die Körper, aber doch veränderlich ist in den Tätigkeiten, z. B. die Engel. S. Th. I. Qu. 10, Art. 5 c.

δδ. Das Maß des Subjektes kann aber auch von dem Orte hergenommen werden und so ergibt sich die Kategorie des „Wo" (ποῦ, ubi); wenn die Ordnung der Teile des Körpers im Orte in Betracht gezogen wird, haben wir die Kategorie der Lage (κεῖσθαι, situs).

Auch was das „Wo", resp. den Ort, den Raum betrifft, können wir drei Klassen von Theorien unterscheiden: die einen betrachten den Raum als etwas Reales, jedoch von den Einzeldingen Unabhängiges, als einen unendlichen, leeren Behälter, in welchem die Dinge sich befinden, als etwas Absolutes, Ewiges, Unermeßliches. Das ist die Lehre der alten griechischen Atomisten, mit welcher die in neuerer Zeit aufgestellte Theorie von einem absoluten, n-dimensionalen Raum verwandt ist [1]). — Die Idealisten dagegen halten den Raum wie die Zeit nur für etwas Subjektives; nach Kant z. B. ist der Raum eine a priori gegebene, angeborene Form des Anschauungsvermögens. — Aristoteles und im Anschluß an ihn die Scholastik haben nun zwischen diesen extremen Ansichten vermittelt: Nach ihnen setzt der Raumbegriff etwas Reales in den Dingen voraus; der allgemeine Begriff des Raumes aber ist ein Werk der Abstraktion des Intellektes.

Das „Wo" setzt nach Aristoteles den Begriff des Ortes voraus, den er Phys. IV, 4 so bestimmt: «Ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ᾽ ἔστιν ὁ τόπος; die

---

[1]) cf. über letztere die Schrift „die neue Raumtheorie", von Dr. C. Gutberlet, Mainz, Kirchheim, 1882, u. Dr. Schneid l. c. S. 79 ff.

erste unbewegliche Grenze des Umschließenden ist der Ort. Einen trefflichen Kommentar zu dieser Stelle gibt wiederum Schneid in seiner erwähnten Monographie: „der Ort ist nach Aristoteles weder etwas außerhalb der Körper Existierendes, noch fällt er mit der körperlichen Ausdehnung zusammen, sondern er ist für den Körper etwas Aeußerliches, ihn Umschließendes. Demnach definiert er den Ort als die erste unbewegliche Grenze eines Umschließenden — terminus continentis immobilis primus. In dieser Definition bildet «terminus primus continentis» das generische Moment, während immobilis das Differenzierende ausdrückt. Es ist nämlich nicht jede Grenze oder Oberfläche des umschließenden Körpers ein Ort, sondern nur die unbewegliche Grenze. Wäre ersteres der Fall, dann wäre jeder bewegliche Behälter, jedes Gefäß, jedes Fahrzeug u. s. w. ein Ort, allein dem ist nicht so; der Ort ist etwas Umschließendes, aber etwas Unbewegliches . . . Wenn die Definition die ‚erste' Grenze verlangt, so will dies sagen, daß nur jene Oberfläche des einschließenden Körpers einen Ort bildet, welche den eingeschlossenen Körper berührt und ihn unmittelbar umgibt. Ein Turm hat seinen Ort nicht in dem ganzen Luftmeere, sondern nur in dem Teile, der ihn unmittelbar umschließt." S. 63 [1]).

Am meisten fällt in der aristotelischen Definition die Bestimmung unbeweglich auf, während ja die Körper beweglich sind Schneid bemerkt diesbezüglich u. a. noch, „daß der Ort etwas Fixes und Unbewegliches ist, geht auch daraus hervor, daß er durch die lokale Bewegung erreicht wird. Die Bewegung geht vom Orte als ihrem terminus a quo aus und strebt nach dem Orte als ihrem Ziele und terminus ad quem. Dies ist aber nur dann möglich, wenn der Ort selber sich nicht bewegt, sondern unbeweglich bleibt, weil ja die Bewegung aufhört, wenn sie ihr Ziel, den Ort erreicht hat." S. 64 [2]). Wenn der Mensch sich auf dem Markte

---

[1]) Aristoteles gebraucht Kateg. c. 4 als Beispiele: im Lyceum, oder auf dem Markte sein: *ποῦ δὲ οἷον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ* 2, a, 1.

[2]) cf. S. Th. Qu. Disp. de Verit. Qu. I, Art. 6 «locus non dicitur moveri, quando aliquid secundum locum movetur. Unde et in IV. Phys. dicitur, quod locus est immutabilis terminus

bewegt, um das von Aristoteles selbst gewählte Beispiel zu gebrauchen, so bewegt sich der Markt selbst nicht.

Was nun speciell den Begriff Raum betrifft, verhält sich derselbe zum Orte wie das Abstraktum zum Konkretum. Im Raumbegriff denken wir uns ganz allgemein, daß ein Körper von anderen Körpern umschlossen ist; im Orte ist aber das Umschließende konkret bestimmt. Die allgemeine Form des Raumbegriffes ist nur in unserem Denken wirklich, jedoch ist dieser Begriff nicht rein subjektiv, sondern setzt eine wirkliche Tatsache voraus, daß nämlich jeder Körper an einem bestimmten Orte sich befindet „Da in der Körperwelt in der Tat sich das findet, was wir im Raumbegriffe denken, nämlich daß die Körper sich gegenseitig einschließen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Inhalt der Raumvorstellung objektiv in den Körpern verwirklicht ist." Schneid l. c.

Der Ort oder Raum ist nun nach Aristoteles nicht selbst eine Kategorie, eine besondere Seinsklasse, sondern das Bestimmtsein des Körpers durch den Ort. Aristoteles bezeichnet nicht den Ort als Kategorie, sondern das „Wo", d. h. das Sein des Dinges in einem bestimmten Orte, das Wo-Sein, z. B. auf dem Markte. Das „Wo" setzt den Ort voraus, ist eine reale Folge desselben. Durch das Sein an einem bestimmten Orte, durch ein gewisses Verhalten zu den anderen umgebenden Körpern, erhält die Substanz des Körpers eine eigentümliche accidentelle Seinsvervollkommnung und bildet so das „Wo" eine besondere Kategorie des Accidens. — Wie die Zeit wird auch der Ort resp. Raum (z. B. die Distanz des Körpers von einem bestimmten Orte) nach einer Einheit gemessen; gemäß den jetzigen Maßbestimmungen nach dem Metermaß. — Aus dem Gesagten geht deutlich hervor, daß von einem Orte resp. Raum im strikten Sinne nur bei den Körpern die Rede sein kann, denn nur das Sein der ausgedehnten körperlichen Substanz kann in der Weise durch die umgebenden, ausgedehnten Körper bestimmt werden, wie es beim „Wo" der Fall ist. Man nennt dieses «circumscriptive» im Raum sein.

---

continentis, eo quod per localem motum non dicitur esse successio locorum in uno locato, sed magis successio locatorum in uno loco.»

Sehr nahe verwandt mit der Kategorie des „Wo“ ist die der Lage (κεῖσθαι, situs). Die Lage ist die Ordnung der Teile eines Körpers im Orte (ordo partium in loco), z. B. wenn der Mensch steht, sitzt oder liegt[1]). Ort und Lage sind nicht identisch; es kann ja jemand an ein und demselben Orte z. B. in einem Zimmer bald stehen, bald sitzen, bald liegen; andererseits kann jemand liegend, z. B. in einer Sänfte von einem Orte zum andern getragen werden, ohne daß die Lage des ganzen Körpers resp. die Anordnung der Körperteile sich ändert. Die Lage ist also eine besondere, von den übrigen verschiedene Gattung des Seins, eine accidentelle Seinsvervollkommnung, das Geordnetsein der Teile im Orte. Ueber das Verhältnis dieser Kategorie zur Relation bemerkt Commer „System der Philosophie“, I. Abteilung, zutreffend: „Diese Kategorie des Seienden entspringt allerdings aus einer Relation des Körpers zum Orte, ist aber selbst ein eigentümliches, wenn auch schwaches Sein, und keine bloße Relation, weil das ganze Sein der letzteren nur ein Hingeordnetsein zu etwas anderem besagt, während die Lage ein aus einer bestimmten Relation resultierendes, aber in sich fertiges Sein bezeichnet, das nicht mehr zu etwas anderem hingeordnet ist.“ S. 167 u. 168. — Von einer Lage kann, wie aus dem Gesagten hervorgeht, nur bei Körpern die Rede sein[2]).

Schließlich noch ein Wort über das Verhältnis der geistigen Substanzen zum Raum. Weil der Körper Ausdehnung, Quantität hat, wird er vom Orte, Raum umschrieben, d. h umschlossen, begrenzt, weshalb die Dimensionen des Körpers meßbar sind durch die Dimensionen des Raumes. Auch sagt man: der Körper ist im Raume, indem er durch seine Quantität (contactus per quantitatem) einen Teil des Raumes ausfüllt. Bei den geistigen Substanzen kann selbstverständlich von einer solchen Gegenwart im Raume keine Rede sein, da sie keine Quantität haben. Nur der Wirksamkeit seiner Kraft nach ist der reine Geist an diesem oder jenem Orte (contactus per virtutem). Der reine Geist,

---

[1]) Kateg. 4. 2, a, 2. κεῖσθαι δὲ οἷον ἀνάκειται, κάθηται.

[2]) «situs non convenit nisi corpori.» S. Th. I. Qu. III, Art. 1.

der Engel, ist ein endliches Wesen, und ist deshalb auch bezüglich seiner Gegenwart im Raume beschränkt. Er kann in einer bestimmten Zeit nur an diesem Orte wirken; nicht zugleich, sondern nur nacheinander an verschiedenen Orten. Man nennt dieses: definitive im Raume sein [1]).

Auch die menschliche Seele ist definitive im Raume, insofern sie als immaterielles Wesen keine Quantität hat und nur nacheinander an verschiedenen Orten wirksam sein kann. Aber während die Beziehung des reinen Geistes zur Körperwelt eine ganz äußerliche ist, indem er auf die Körper wirkt und sie bewegt, ist dagegen die menschliche Seele als Wesensform in einem bestimmten Körper; sie ist diesem gegenwärtig per informationem. Als substantiale Form ist die Seele ihrer Wesenheit nach in unausgedehnter Weise ganz im ganzen Leibe und ganz in jedem Teile desselben; nur insofern als ein Körperteil das Organ ist für eine niedere Seelentätigkeit, für ein Vermögen der Seele, kann man sagen, sie sei in diesem Organ z. B. im Gehirn, dem Hauptorgan der sinnlichen Erkenntnis. (Näheres über den Sitz der Seele in der Anthropologie.)

Gott allein, das absolut unabhängige, unermeßliche, unendliche Wesen hat weder im Sein noch in der Tätigkeit eine Schranke bezüglich der Gegenwart im Raume, er ist allgegenwärtig, von keinem Raume eingeschlossen, aber auch von keinem ausgeschlossen. Er wirkt nicht successive an verschiedenen Orten, sondern als das unveränderliche Wesen ist Gott überall zugleich wirksam.

εε. Nun haben wir noch zwei Kategorien zu behandeln: das Tun und das Leiden, *ποιεῖν*, *πάσχειν*, agere, pati. (Ueber das Verhältnis derselben zu den übrigen Kategorien vd. die Ab-

---

[1]) «Respondeo dicendum, quod angelo convenit esse in loco. Aequivoce tamen dicitur angelus esse in loco et corpus. Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis; quae quidem in angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercunque dicitur angelus esse in loco corporeo.» S. Th. I. Qu. 52, Art. 1. Siehe Weitläufigeres hierüber bei Schneid l. c., neuntes Kapitel: Die Räumlichkeit der geistigen Substanz.

leitung des hl. Thomas S. 85.) Aristoteles gebraucht Kateg. 4 als Beispiel für Tätigkeit: schneiden, brennen, für das Leiden: geschnitten werden, gebrannt werden [1]). Die Tätigkeit wird gesetzt durch die Substanz, resp. durch die Kraft, das Vermögen (potentia activa), welches als nächstes Prinzip der Substanz, dem Subjekt der Tätigkeit, innewohnt. Diese Tätigkeit ist als Kraftäußerung etwas Aktuelles, Wirkliches (actus secundus) und hat im Gewirkten ein reales Resultat. Substanz, Vermögen, Kraft und Tätigkeit sind aber nicht identisch; denn die Substanz bleibt Substanz, das Vermögen bleibt Vermögen, Kraft, auch wenn die Tätigkeit nicht vorhanden ist. Die Tätigkeit tritt als eine besondere Seinsvollkommenheit zu der mit Kräften ausgestatteten Substanz hinzu, z. B. wenn der Künstler ein Gemälde herstellt; sie ist also ein eigentümliches, von der Substanz real verschiedenes Accidens. Die Tätigkeit ist entweder eine immanente, intransitive, wenn sie auf das eigene Wesen des Subjektes geht oder sie ist eine transitive, wenn sie auf ein äußeres Objekt sich bezieht. In beiden Fällen entspricht der Tätigkeit etwas, was die Tätigkeit, Wirkung aufnimmt; dieses Aufnehmen bezeichnet Aristoteles als Leiden. Wenn z. B. der Künstler aus Marmor eine Statue bildet, findet diese Tätigkeit im Stein ihre Grenze, ihr Ziel. (Im engeren Sinne spricht man von Leiden bei den sensitiven Wesen, z. B. Schmerzempfindung beim Brennen, Schneiden.) Die Aufnahme einer Wirkung ist nicht nur etwas Gedachtes, sondern eine besondere, accidentelle Vollkommenheit der Substanz; dieselbe setzt eine Geeignetheit, die passive Potenz voraus, welche durch jene Reception in Akt gesetzt wird, z. B. ist nicht jede Substanz geeignet, eine Statue zu werden [2]). (cf. „Das mögliche und wirkliche Sein" S. 60, 1.) — Kateg. c. 9.

---

[1]) *ποιεῖν δὲ οἷον τέμνει, καίει. πάσχειν δὲ οἷον τέμνεται, καίεται.* Kateg. 4. 2, a, 3.

[2]) In diesem Sinne sagt der hl. Thomas: «agere nihil aliud est, quam facere aliquid actu.» S. Th. I. Qu. 115, Art. 1, c. cf. S. c. G. II, 55 «pati recipere quoddam est.» cf. das Prinzip «quidquid recipitur per modum recipientis recipitur.» Tun und Leiden sind aber nicht nur etwa Relationen. Denn die ganze Bedeutung der Relation ist das Hingeordnetsein zu einem Anderen, ein sehr schwaches Sein; in Tun und Leiden liegt aber mehr.

hebt Aristoteles noch folgende Eigentümlichkeiten hervor: „Das Tun und Leiden läßt das Gegenteil zu, und ebenso das Mehr und Weniger. Denn so ist das Wärmen das Gegenteil von dem Erkälten; das Erwärmtwerden das Gegenteil von dem Erkältetwerden; Lust empfinden das Gegenteil von Unlust empfinden. Hier sehen wir also, wie das Gegenteil zulässig ist. Was das Mehr oder Weniger betrifft, so kann man mehr oder weniger erwärmen, mehr oder weniger erwärmt werden; in höherem oder niederem Grade Unlust empfinden. Daraus geht hervor, daß die Kategorien ‚Tun und Leiden' das Mehr oder Weniger zulassen. Darüber so viel." — Nähere Erörterungen über Tun und Leiden werden im dritten Teil, in der Lehre von der Ursächlichkeit gegeben werden; erst die Lehre von den Ursachen vermittelt ein volles Verständnis dessen, was Aristoteles Tun und Leiden nennt.

Dritter Teil.

Die Gründe oder Ursachen des Seins.

Aristoteles bezeichnet als das eigentliche Charakteristikum der Wissenschaft die Erkenntnis nicht bloß des „Daß" (τὸ ὅτι), sondern des „Warum" und der Ursache (τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν). Die erste Philosophie nun, die Weisheit soll die ersten Gründe oder Ursachen des Seins betrachten, resp. das Seiende aus seinen ersten Gründen erkennen. vd. Met. I, 1 (cf. die Einleitung). Und so bilde denn die Lehre von den Gründen oder Ursachen des Seins den Schluß unserer Darstellung der aristotelischen Ontologie. In einem ersten Abschnitt des dritten Teiles wollen wir die Lehre des Stagiriten von den Ursachen darlegen und in einem zweiten ein Prinzip erörtern, welches im engsten Zusammenhang damit steht, das Kausalitätsprinzip.

Erster Abschnitt.

Die Lehre von den Ursachen.

I. Aristoteles gibt eine scharfsinnige Bestimmung des Begriffes *αἴτιον* — causa, Ursache —, und des verwandten *ἀρχή* — principium, Grund —, besonders in der Met. V, 1 und 2. Im

ersten Kapitel erläutert der Stagirite die verschiedenen Bedeutungen des Begriffes ἀρχή und faßt das Gemeinsame am Schlusse in folgende Worte zusammen: «πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται.» „Allen Gründen ist also gemeinsam, das erste zu sein, wodurch etwas ist oder wird oder erkannt wird." Aristoteles fügt dann bei: „Und zwar sind diese Gründe teils in den Dingen, teils außer ihnen. Deswegen ist die Natur Grund und das Element, der Gedanke, der Vorsatz, das Wesen und der Zweck — denn für vieles ist das Gute und Schöne Grund, sowohl des Erkennens, als der Bewegung." — Was nun den Begriff Ursache, τὸ αἴτιον oder ἡ αἰτία, betrifft, bemerkt er in diesem Kapitel: «ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται. πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί.» „In ebenso vielfachem Sinne werden die Ursachen ausgesagt; denn alle Ursachen sind Gründe." Aus dem letzteren Satze, sowie aus Met. I, 1; IV, 2 und vielen anderen Stellen könnten wir den Eindruck gewinnen, daß Aristoteles die beiden Begriffe als ganz gleichbedeutend gebrauche. Aber wenn wir näher die Sache untersuchen, erkennen wir deutlich, daß er ἀρχή als den weiteren, αἴτιον als den engeren Begriff faßt, wie auch im zweiten obengenannten Satze angedeutet ist. Jede Ursache ist Grund, aber nicht umgekehrt. Und zwar wenn wir den aristotelischen Sprachgebrauch besonders in der Metaphysik und Physik überblicken, werden wir überzeugt, daß der Stagirite in der Regel die Ursache als das faßt, wodurch etwas wird. Nun kann etwas in verschiedener Weise zum Werden eines Dinges beitragen, und darnach unterscheidet er vier Arten von Ursachen: Materie, Form, bewegende (bewirkende) Ursache und die Zweckursache, worüber eingehend im zweiten Kapitel gehandelt wird. „Ursache heißt, nach einer Bedeutung des Wortes, dasjenige, woraus etwas wird, und zwar so, daß es dem Gewordenen innewohnt, so ist z. B. das Erz Ursache der Bildsäule, das Silber Ursache des Bechers." Das ist die Materie, ὕλη oder ὑποκείμενον. In einer zweiten Bedeutung ist Ursache die Form, τὸ εἶδος, welche die Materie bestimmt. In der dritten Bedeutung ist Ursache der Grund des Werdens, der Veränderung, Bewegung, τὸ κινητικόν; so ist der Vater Ursache des Kindes, das Wirkende des Gewirkten, das Verändernde des

Veränderten. Endlich in der vierten Bedeutung ist sie der Zweck des Werdens, τὸ τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα[1]). — Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Aristoteles den Begriff Ursache in einem weiteren Sinne faßt, als es in unserem Sprachgebrauche geschieht, nach welchem wir darunter in der Regel nur die wirkende Ursache eines Anderen verstehen. Der Stagirite faßt auch die konstitutiven Seinsprinzipien der körperlichen Dinge, ferner den Zweck als Ursache. Allerdings im engeren Sinne versteht auch Aristoteles unter Ursache hauptsächlich die bewegende, bewirkende Ursache.

II. In dem Vorstehenden haben wir bereits angedeutet, daß der Stagirite seiner Ableitung der Ursachen einen Begriff zu Grunde legt, der in dem aristotelischen System eine sehr wichtige Rolle spielt, nämlich den Begriff des Werdens, γένεσις (siehe namentlich die bezüglichen Erörterungen Phys. I). Wie oben (S. 68 und 69) gezeigt wurde, fällt der Begriff Werden unter den der Veränderung und ist verwandt, jedoch nicht durchaus identisch mit Bewegung. Das Werden ist die substantiale Veränderung, welche das Wesen des Objektes betrifft (μεταβολὴ κατ᾽ οὐσίαν). Dasselbe ist ein wirklicher Vorgang in der Natur, eine objektive Tatsache der Körperwelt. Und so sind denn auch die vier Ursachen, welche Aristoteles aus dem Werden ableitet, resp. als Faktoren des Werdens feststellt, nicht leere Abstraktionen, rein subjektive Phantasiegebilde, nicht willkürliche Uebertragungen menschlicher Vorgänge auf die Natur (sogen. Anthropomorphismen), sondern sie haben ihre reale Grundlage im Werden; sie sind aus den Tatsachen nach induktiver Methode festgestellte, notwendige Bedingungen des Werdens. Dieses wird aus den folgenden Ausführungen noch deutlicher erhellen, in welchen wir die einzelnen Ursachen und ihre Ableitung aus dem Werden eingehender besprechen wollen.

A. Das Werden, welches im folgenden immer im strikten Sinne als Entstehen der Substanz des Körpers, als Entstehen schlechthin

---

[1]) Vgl. Met. I, 3, wo Aristoteles ganz übereinstimmend die Lehre von den vier Ursachen ableitet, und Phys. II, 3; VIII, 2.

gefaßt wird, vollzieht sich in Gegensätzen „aus etwas zu etwas". Es steht durch Erfahrung fest, daß nicht nur accidentelle, sondern substantiale Veränderungen in der Natur stattfinden, resp. daß Dinge vergehen und aus ihnen neue Dinge entstehen, wie z. B. aus Holz durch Verbrennung die Asche. — Durch den Verdauungsprozeß werden die Nahrungsmittel in Blut umgewandelt; Blut ist aber gewiß eine andere Substanz mit ganz andern Eigenschaften als z. B. Brot. Zu einer solchen Wesensumwandlung sind aber drei Prinzipien erfordert:

1. Ein negatives Prinzip als terminus a quo; ein Werden kann nämlich nur insofern stattfinden, als ein Ding, das noch nicht ist, was es werden soll. Aristoteles nannte dieses Prinzip *στέρησις* (vd. oben S. 35. cf. Phys. I, 7), die Scholastik privatio, Beraubung, Mangel. «Privatio est carentia formae in eo, quod est in potentia ad hanc formam.» S. Thomas S. Th. I. Qu. 66, Art. 2. c. 2. Ein positives, bestimmendes Prinzip, das wozu etwas wird, der terminus ad quem als Gegensatz zur privatio, nämlich die substantiale Form. 3. Endlich ist vorausgesetzt ein Substrat, Subjekt, welches von einem Gegensatz in den andern übergeht, das woraus etwas wird, die Materie[1]). — Wie aus dem Gesagten einleuchtet, ist die Privation, der Ausgangspunkt des Werdens, eigentlich nur ein Zustand der Materie, in welchem sie einer bestimmten Form ermangelt, beraubt ist; daraus erklärt es sich, daß Aristoteles die *στέρησις*, die ja nur etwas Negatives ist, nicht als besondere Ursache aufstellt, wohl aber die Materie und Form.

Wie schon oben (S. 63) hervorgehoben wurde, verhalten sich Materie und Form wie Möglichkeit und Wirklichkeit. Wir haben uns aber unter der Materie nicht nur die logische Möglichkeit, die Widerspruchslosigkeit zu denken, sondern ein reales, aber unbestimmtes Substrat für das Entstehen und Vergehen der Körper, ein Substrat, welches nicht ein Nichts ist, aber noch nicht ein bestimmtes aktuelles Sosein hat, also gleichsam zwischen dem

---

[1]) Eingehend handelt über diese drei Prinzipien des Werdens S. Thomas im opusculum «de principiis naturae».

Nichts und aktuellen Sein in der Mitte liegt, eine reale Potenz, welche ein konstitutives Prinzip des Körpers ist. Aristoteles versteht unter Materie auch nicht einen schon konstituierten Körper, in welchem Sinne wir gewöhnlich das Wort fassen, z. B. Erde, Brot rc.; das ist nach seiner Lehre die zweite unmittelbare Materie, die ὕλη ἐσχάτη, wie er sie auch nennt. — Die Form ist nach der Lehre des Stagiriten nicht etwa nur ein Accidens des Körpers, eine Qualität, Kraft des schon konstituierten Körpers, sondern ein inneres Seinsprinzip der Substanz. — Da nun aber Materie und Form nicht sinnlich wahrnehmbar, vorstellbar sind, sondern übersinnliche, nur durch das Denken erschließbare Prinzipien des inneren Wesens, so sieht sich Aristoteles veranlaßt, wenn er das Verhältnis von Materie und Form veranschaulichen will (nach Weise der Analogie mit einem wirklichen Körper und einer Qualität desselben), Beispiele aus der Kunst zu bringen, z. B. Erz, Marmor, Holz und Statuenform rc. Er macht sich so dabei nicht einer Inkonsequenz, eines Widerspruches schuldig. — Die Form ist nicht, wie Plato lehrt, etwas vom Einzeldinge Getrenntes, sondern ein immanentes Prinzip der Einzelsubstanz. Durch sie als dem bestimmenden Prinzip ist das Ding seinem innern Wesen nach das, was es ist, z. B. wird durch sie die aus dem Keime sich entwickelnde Pflanze zu dieser specifisch bestimmten Pflanze.

Allerdings bildet nicht die Form für sich allein den Körper, so sehr sie Hauptfaktor desselben ist, noch viel weniger die Materie, sondern beide bilden als Teilprinzipien, Teilsubstanzen zusammen die komplete Substanz; das compositum (σύνολον) existiert als Körper. —

Die Materie, weil sie für sich keine Wirklichkeit hat, kann nicht direkt und durch sich erkannt werden, sondern es ist von ihr nur eine indirekte, analoge Erkenntnis möglich, nämlich in Beziehung auf die Form, durch welche sie bestimmt wird. Die Form dagegen ist direkt und durch sich erkennbar; sie ist das in erster Linie dem specifischen Begriff Entsprechende, das Intelligible, weshalb Aristoteles oft zu εἶδος setzt: κατὰ λόγον. — Das Wort Materie, materia, stammt von mater, griechisch μήτηρ, deutsch Mutter. Die Materie ist gleichsam die

allgemeine Mutter, aus welcher die Dinge hervorgehen (causa materialis).

Aristoteles definierte die Materie negativ Met. VII, 3 λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὐτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. Die Materie ist keine Substanz, sondern Potenz zur Substanz, aber auch nicht eines der durch die Kategorien bezeichneten Accidenzien. Aber sie ist doch kein Nichts, sondern ein unbestimmtes Substrat. Wenn Aristoteles Phys. V, 1 bemerkt, das Werden sei ein Uebergang οὐκ ἐξ ὑποκειμένου, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, worunter die Materie verstanden ist, so hat dieses nicht den Sinn von absolutem Nichts, sondern von nicht aktuell Seiend, Potentiell, beziehungsweise Nichtseiend (στέρησις). Eine positive Definition, welche von der Materie nur in Beziehung auf die Form möglich ist, gibt Aristoteles Phys. I, 9: λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. Die Materie ist das erste Subjekt, indem sie Substrat ist für das erste, das substantiale Sein des Körpers; sie wohnt dem werdenden Dinge inne, sie bildet ein konstitutives Prinzip des Körpers, analog wie der Marmor bei Bildung der Statue. Aus ihr entsteht (in Verbindung mit der Form) nicht nur etwas Accidentelles, sondern die körperliche Substanz. — Die substantiale Form (causa formalis) wird von Aristoteles definiert als ἐντελέχεια πρώτη τῆς ὕλης, die erste Wirklichkeit, Verwirklichung der Potentialität der Materie im Unterschiede zum Sein der Accidenzien, welche in zweiter Linie den Körper bestimmen. (vd. Met. VIII, 2, de an. II, 1.)

Es war unsere Aufgabe, an dieser Stelle die Begriffe von Materie und Form zu bestimmen, insofern sie Prinzipien des Werdens, Ursachen des Seins sind[1]). Weitläufigere Erörterungen darüber, insofern sie die Wesenheiten der

[1]) Vgl. die Schrift „Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles", von Professor Dr. G. Freiherr von Hertling, ferner die Monographie „Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie", von Dr. Klemens Bäumker, 3. Abschnitt „Aristoteles. Die Materie als Möglichkeit".

Körper konstituieren, gehören in die Naturphilosophie[1]).

Was die Form betrifft, sei noch folgende Unterscheidung des hl. Thomas erwähnt: Er unterscheidet zwischen causa formalis extra rem und causa formalis inhaerens, intrinseca. Die erstere ist die äußere vorbildliche Ursache, von Thomas auch causa exemplaris genannt; z. B. wenn ein Künstler ein Gemälde kopiert. Die letztere ist die causa formalis in der oben angeführten Bedeutung als inneres Seinsprinzip des Dinges. Die höchsten vorbildlichen Ursachen für die inneren Wesensformen der geschaffenen Dinge sind die göttlichen Ideen. Der hl. Augustinus und der hl. Thomas haben die bezügliche Lehre Platos in hohem Maße vervollkommnet. vd. S. Th. I. Qu. 5, Art. 2 ad 2, Qu. 15, Qu. 44, Art. 3, S. c. G. I, 44--72, de verit. Qu. 3.

B. Jede Veränderung, und so auch das Werden, ist, wie früher gezeigt wurde, ein Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, von Potenz zum Akt. Dieser Uebergang setzt aber die sogenannte wirkende, bewegende Ursache voraus (τὸ κινητικόν, causa efficiens, movens). Der Marmor macht sich nicht selbst zur Statue, sondern die Materie erhält durch die Tätigkeit des Bildhauers als der wirkenden Ursache die Form der Statue.

---

[1]) Wir verweisen auf die treffliche Darstellung bei Dr. Schneid, „Die scholastische Lehre von Materie und Form und ihre Harmonie mit den Tatsachen der Naturwissenschaft", in dritter Auflage 1890 bei Ferdinand Schöningh, Paderborn, erschienen unter dem Titel: „Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin", ferner auf das gründliche Werk von Tilmann Pesch S. J., „Die großen Welträtsel. Philosophie der Natur", I. Bd. 4. Teil, „Die Erklärung der Natur im Sinne der peripatetischen Naturphilosophie". Vgl. die vorzügliche Naturphilosophie von Dr. Gutberlet, 2. Auflage. Gutberlet, ein gründlicher Kenner der Naturwissenschaften, widerlegt, wie Schneid und Pesch, das Vorurteil, als bilden die moderne Naturwissenschaft, welche die Atomtheorie zu Grunde legt, und die aristotelisch-scholastische Lehre von Materie und Form unversöhnliche Gegensätze. Er verteidigt die Thesen: „Die Einwände gegen die substantiale Zusammensetzung der Körper sind nicht stichhaltig", S. 34 f. „Die Atomistik widerspricht nicht der Zusammensetzung der Körper aus Urstoff und substantialer Form", S. 38 f.

Oder um ein von Aristoteles oft gebrauchtes Beispiel anzuwenden: Holz, Stein sind an und für sich indifferent für verschiedene Formen; sie sind zunächst nur in potentia ein Haus zu werden; diejenige Bestimmtheit aber, welche sie zum Hause gestaltet, die Form des Hauses, erhalten sie durch den Baumeister, der (mit seinen Gehilfen) die wirkende, bewegende Ursache ist. Wie in der Kunst, so ist es in der Natur: Durch die Naturprozesse, durch die Naturkräfte als wirkende Ursachen wird allmählich die Substanz so umgewandelt, daß ein neuer Körper mit einer andern substantialen Form entsteht, z. B. aus den Nahrungsmitteln das Blut. Jedoch unterscheiden sich, wie Aristoteles ausdrücklich betont, die Naturdinge dadurch von den Kunstprodukten, daß sie in sich selbst das Prinzip der Bewegung haben. So wird der Same durch ein in ihm liegendes inneres Entwicklungsprinzip zur vollkommenen Pflanze, während z. B. das Erz nur durch die äußere Wirksamkeit des Künstlers zur Statue wird. In der Natur des Dinges selbst liegt der Grund der Bewegung; die *φύσις* ist der innere substantiale Grund für die Bewegung und Ruhe des Dinges. Gerade in diesem Momente liegt nach Aristoteles der Begriff der *φύσις* im eigentlichen Sinne (vd. oben S. 53).

Wirkende Ursache ist nun die Substanz, strikte gefaßt die substantiale Form, welche als actus primus auch Prinzip ist des actus secundus, der Tätigkeit, der W i r k u n g, während die Materie das Prinzip der Passivität bildet. So ist z. B. im Menschen die Seele als Wesensform die wirkende Ursache aller Lebensfunktionen des Menschen. Die substantiale Form bildet nun wieder die Grundlage für Kräfte, Vermögen (potentiae activae), welche ihr als reale Accidenzien inhärieren, wie z. B. in der menschlichen Seele die Seelenvermögen wurzeln. Diese Kräfte sind die nächste wirkende Ursache, die substantiale Form die entferntere.

Man unterscheidet bezüglich der wirkenden Ursache wieder zwischen:

1. Unmittelbarer und mittelbarer Ursache, je nachdem die Substanz durch sich allein oder durch eine andere die Wirkung vollbringt. Diese letztere wird auch werkzeugliche Ursache genannt (causa instrumentalis). Man unterscheidet diesbezüglich wieder zwischen physischer und moralischer Ursache: die erstere ist die un-

mittelbare, letztere die mittelbare Ursache, wenn das Wesen, wodurch sie wirkt, ein freies ist. So ist z. B. der Mörder die physische Ursache des Mordes; diejenige Person aber, welche z. B. durch Bestechung des Täters den Mord veranlaßt hat, die moralische Ursache.

2. Notwendige und freie Ursachen. Die letztere ist tätig, nachdem sie zwischen Handeln und Nichthandeln oder zwischen specifisch verschiedenen Objekten gewählt hat. Vollzieht sich die Selbstbestimmung durchaus unabhängig von äußeren Einflüssen, ist die Ursache absolut frei; eine solche Freiheit findet sich nur in Gott, dem absolut unabhängigen Wesen. Die vernünftigen Geschöpfe dagegen sind nur relativ frei. Die vernunftlosen Wesen aber haben, weil keine Reflexionsfähigkeit, auch keine Wahlfreiheit; die Wirkung tritt ein sobald die erforderlichen Bedingungen vorhanden sind, resp. notwendig.

3. Die erste und die sekundären Ursachen (causa prima und causae secundae). Die erste Ursache ist Gott, der Weltschöpfer. Die geschaffenen Wesen sind auch wirkende Ursachen, was dem Occasionalismus gegenüber betont werden muß, welcher behauptet, die Geschöpfe seien nur occasiones, Veranlassungen, daß Gott, die alleinige wirkende Ursache, tätig sei. Aber die Geschöpfe sind dem Sein und Wirken nach von Gott abhängig, also sekundäre Ursachen, deren sich Gott in seiner Weltregierung bedient, wie der hl. Thomas in seinem genialen Tractat de gubernatione rerum S. Theol. I. Qu. 103 s. zeigt. — Gott ist als das absolut vollkommene Wesen auch die absolut universale Ursache, welche alle möglichen Wirkungen vollbringen kann; das erschaffene Wesen ist aber, wie es dem Sein nach endlich ist, so auch in seinen Wirkungen beschränkt.

C. Aristoteles unterscheidet nun, wie wir oben gesehen haben, noch eine vierte Ursache, welcher er die größte Bedeutung beilegt, die Zweckursache (*τὸ τέλος*, *τὸ οὗ ἕνεκα*, causa finalis). Der Stagirite hat wohl erkannt, daß in der Natur nicht nur ein Zusammenhang von Wirkungen und bewegenden Ursachen stattfindet, wie die einseitig mechanische Naturerklärung annimmt, sondern eine Hinordnung von Mitteln zu bestimmten Zwecken. Ja der Zweck ist, wie Aristoteles betont, die erste und wichtigste Ursache.

Der Zweck ist das Ziel des Werdens, der Bewegung;. das, was durch die Bewegung erreicht werden soll, das, weswegen die Bewegung geschieht. Met. I, 3: „Als vierte Ursache nehmen wir an die der letztern (der bewegenden Ursache) gegenüberstehende Zweckursache und das Gute. Denn dieses ist das Ziel alles Werdens und jeder Bewegung.“ [1]) Wir sollen nicht nur fragen: Was verursacht die Bewegung, woher kommt sie, sondern auch, welches ist ihr Ziel? „Ziel ist dasjenige, worauf die Bewegung und Handlung geht, nicht, woher sie kommt.“ Met. V, 17. — Da nun das Werden, die Bewegung ein Uebergang ist von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, die Aktualität aber in der Form besteht. so begreifen wir, daß Aristoteles Zweck und Form identifiziert. Der Zweck als substantiale Form, als vollendete Aktualität ist das Ziel, worauf das Werden hingerichtet ist. „Form und Wesenheit sind der Zweck des Werdens“ Met. V, 4[2]). Vgl. Met. VIII, 4; de generat. an. I, 1: „Die Wesenheit und der Zweck sind dasselbe.“ Wenn das Ei sich zur Henne entwickelt, so ist eben die Wesenheit der Henne, ihre vollendete Aktualität, substantiale Form Zweck der ganzen Entwicklung. Da so der Zweck tief in das Werden eingreift, die ganze Entwicklung beherrscht, dasjenige ist, welchem die Materie zustrebt, so ist der Zweck im eigentlichen Sinne Ursache, nicht nur eine subjektive Fiktion, sondern ein realer Faktor, der in hohem Maße zum Werden beiträgt.

Aristoteles geht noch weiter. Er identifiziert auch die Zweck- und die bewegende Ursache[3]). Die Form, nicht die passive Materie

---

[1]) Wir wollen hier die für die Ableitung der Ursachen bedeutungsvolle Stelle ganz anführen: *τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τ' ἀγαθόν. τέλος γάρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν.*

[2]) *τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως.* cf. Met. V, 24: *τέλος μὲν γὰρ ἐστιν ἡ μορφή.*

[3]) Eine sehr wichtige Stelle ist diesbezüglich Phys. II, 7: *αἱ αἰτίαι τέτταρες . . . τὴν ὕλην, το εἶδος, τὸ κινῆσαν, τὸ οὗ ἕνεκα. ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἕν πολλάκις. τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι*

ist eben das Prinzip der Tätigkeit, der Bewegung im Dinge, weshalb Aristoteles die substantiale Form in erster Linie als φύσις bezeichnet, z B. Met V, 4, ja sie oft geradezu damit indentifiziert. Da nun Form und Zweck identisch sind, so ist klar, daß der Stagirite auch die bewegende Ursache mit den genannten zusammenfallen läßt, so daß schließlich eine Reduktion sämtlicher Ursachen auf zwei stattfinden kann: Materie und Form. Besonders zeigt sich dieses bei der Seele, welche Wesensform, Zweck und bewegende Ursache des Körpers zugleich ist. — Von einem anderen Gesichtspunkte rechtfertigt Aristoteles diese Reduktion in der bereits im griechischen Texte angeführten Stelle Phys. II, 7. „Es gehen aber die letzteren drei der genannten Ursachen, Form, Bewegendes und Zweck, oft in eins zusammen; denn das Wesen und der Zweck sind eins, und dasjenige, woher als erstem die Bewegung ausgeht, ist der Art nach wieder das nämliche mit diesen beiden; denn ein Mensch erzeugt einen Menschen, und so überhaupt bei allem, was dadurch, daß es bewegt wird, selbst bewegend ist." Ueberweg bemerkt in seiner Geschichte der Philosophie zu dieser Stelle I, pag. 196: „Das Wesen und der Zweck sind an sich identisch, da der Zweck eines jeden Objektes zunächst in dessen eigener vollentwickelter Form selbst liegt (der immanente Zweck nämlich, durch dessen Anerkennung sich die aristotelische Zwecklehre wesentlich von einer späteren, äußerlichen Nützlichkeits-Teleologie unterscheidet), und die Ursache der Bewegung ist mit dem Zwecke und Wesen wenigstens der Art nach identisch, da ja, sagt Aristoteles, der Mensch den Menschen zeugt, überhaupt ein vollentwickeltes Gebilde ein anderes der gleichen Art, so daß zwar nicht gerade diejenige Form selbst, welche erst werden soll, aber doch eine ihr gleichartige die causa efficiens ist. In

---

καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι, τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις. ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ. καὶ ὅλως ὅσα κινούμενα κινεῖ. — Vgl. auch die auf aristotelischer Basis ruhende tüchtige Abhandlung, welche E. Domet de Vorges in den «Annales de Philosophie chretienne, Paris» veröffentlicht hat: «Cause efficiente et cause finale.» (Separat erschienen 1890.)

den Organismen ist die *ψυχή* die Einheit jener drei Prinzipien (de anima II, 4). Daneben gibt es ein Wirken von außen her (Mechanismus), wie z. B. bei dem Bau eines Hauses, wobei die drei neben der *ὕλη* stehenden *αἰτίαι* von einander nicht nur begrifflich, sondern auch sachlich verschieden sind."[1]) — Uebrigens ist auch die Form, welche erst werden soll, nach Aristoteles in gewissem Sinne zweckbewegende Ursache. Die Form, welche durch die Entwicklung, das Werden, verwirklicht werden soll, bewegt, bestimmt die Materie, insofern dieselbe ihr zustrebt, und so ist diese Form zugleich Zweck und bewegende Ursache; Met. 12, 7: *κινεῖ δὲ (τὸ οὗ ἕνεκα) ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τ' ἄλλα κινεῖ.* Der Zweck bewegt als Gegenstand des Verlangens, ein für die Gotteslehre des Aristoteles sehr wichtiger Grundsatz. Der Zweck hat nach Aristoteles eine ideelle Priorität. cf. Met. XII, 6; de anima III, 4; de part. an. I, 1, wo er eingehend nachweist, daß der Zweck als Begriff der Anfang ist in Natur und Kunst; ferner ibid. II, 1, wo er zeigt, daß das, was der Entstehung nach das Letzte ist, nämlich der erreichte Zweck, dem Begriffe resp. der Absicht nach das Erste bildet. So wird rücksichtlich des Zweckes das Letzte zum Ersten. Finis est primum in intentione, ultimum in executione. Z. B.

[1]) Darin liegt ein weiterer Unterschied zwischen Natur und Kunst. Bei den Werken der menschlichen Kunst können wir nicht sagen: die bewegende Ursache und die Form des werdenden Dinges gehören derselben Art an; denn z. B der Baumeister und das Haus sind nicht gleichartig. — Ferner ist den Werken der Natur der Zweck als Form immanent, bei der Kunsttätigkeit ist der Zweck oft ein äußerer, z. B. Zweck der Entwicklung des Samens ist das Wesen der Pflanze selbst; bei der Heilkunst aber ist der Zweck nicht die Heilkunst, sondern ein außer ihr Liegendes, die Gesundheit, vd. namentlich Phys. I, 1, cf. Met. XII, 3. Aristoteles unterscheidet also wohl zwischen Natur und Kunst; er ist, wenn er auch manchmal Vorgänge in der Natur durch Analogien aus der Kunst erläutert, doch so weit davon entfernt, willkürlich in anthropomorphistischer Weise Anschauungen, welche der menschlichen Kunst entnommen sind, auf die Natur zu übertragen, daß er vielmehr die Kunst als Nachahmung (*μίμησις*) der Natur bezeichnet, vd. Phys. II, 8. Vgl. die Poetik des Aristoteles und die Einleitung dazu von Adolph Stahr S. 15 ff.

wenn der Baumeister ein Haus baut, ist das Haus als Zweck zunächst in seinen Gedanken, in seiner Absicht; der erreichte Zweck, das wirkliche Haus, ist das Letzte in der Ausführung jener Absicht. Aehnlich geschieht es in der Natur. Der Zweck resp. die Zweckmäßigkeit ist nicht nur, wie der Darwinismus annimmt, das Resultat einer Reihe von Zufällen und mechanischen Anpassungen, sondern er ist Prinzip. Die Idee des Zweckes beherrscht die ganze Entwicklung, z. B des Keimes, der zur Pflanze wird, oder im Tierreich, was das Ei betrifft[1]). Es findet eine Ziel- oder Zweckstrebigkeit in der Natur statt, welche, was allerdings Aristoteles noch nicht genügend erkannte, schließlich befriedigend nur erklärt werden kann aus der Intelligenz des Weltschöpfers. vd. S. Thomas S. Theol. I. Qu. 2, Art. 3.

Was die ideelle Priorität des Zweckes betrifft, stellt Aristoteles noch ein anderes wichtiges Prinzip auf: „Das Ganze ist notwendig früher als der Teil." «*τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους.*» Polit. I, 2. Das Ganze ist z. B. im Organismus dann vorhanden, wenn die Form vollentwickelt ist. Zwar ist wohl der Entstehung nach der Teil vor dem Ganzen, aber die Idee des Ganzen, der vollentwickelten Form, des Zweckes, ist vor dem einzelnen Teile und beherrscht die Entstehung des Dinges. Veranschaulichen wir diese Sätze an einem von Aristoteles oft gewählten Beispiele vom Bau eines Hauses: der Entstehung nach ist zwar wohl der einzelne Teil vor dem ganzen Hause; zu-

---

[1]) cf. das oben S. 67 Gesagte. Aristoteles bemerkt in dem dort vorläufig in deutscher Uebersetzung angeführten Text Met. IX, 8: *καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος. ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα ἡ γένεσις. τέλος δ' ἡ ἐνέργεια καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται.* Der hl. Thomas bemerkt in seinem Kommentar zu dieser Stelle: «Dicit ergo primo, quod omne quod fit vadens ad finem, vadit ad quoddam principium. Nam finis, cujus causa fit aliquid, est quoddam principium. Est enim prius in intentione agentis, quia ejus causa fit generatio. Sed actus est finis potentiae: ergo actus est prior potentia, et principium quoddam ejus.» cf. auch den Kommentar von Schwegler S. 179.

erst das Fundament, dann ein Stockwerk nach dem anderen und schließlich das Dach. Aber vor diesen einzelnen Teilen ist die Idee des ganzen Hauses, des Endzweckes, im Gedanken des Baumeisters, nämlich der Bauplan des Ganzen. Weil der Baumeister diesen Plan hat, weil nach demselben dieses bestimmte Haus werden soll, deshalb muß der und der Teil so und so beschaffen sein, muß die und die Aufeinanderfolge der Teile stattfinden. Die Idee des Ganzen, resp. des Zweckes, beherrscht die Entstehung der Teile. — Analog ist es auch in der Natur. Zwar entsteht wohl zuerst dieser, dann jener Teil, bis schließlich die ganze Pflanze da ist; aber im Keime derselben ist schon das Ganze der Anlage, dem Plane nach enthalten; weil die und die Pflanze als Endresultat werden soll, deshalb nimmt die Entwicklung den und den Verlauf; die vollentwickelte Form als Zweck ist ideell vor der Ausbildung des einzelnen Teiles da und beherrscht die Entwicklung[1]).

In naher Beziehung zur Zweckursache steht die Ordnung (τάξις, ordo). Von diesem Begriff haben wir bereits oben gesprochen in der Lehre von der Schönheit, insofern nämlich die Ordnung an und für sich etwas Schönes ist und eine Eigenschaft schöner Dinge. Hier wollen wir darüber sprechen, insofern die Ordnung in Beziehung steht zu einem bestimmten Zwecke. Die Ordnung besteht im allgemeinen darin, daß gewisse, unter sich verschiedene Dinge nach einer bestimmten Norm in der Weise disponiert sind, daß sie ein einheitliches Ganzes bilden und einen gemeinsamen Zweck verwirklichen. Zur Ordnung gehören also drei Momente: 1. eine Norm, ein Maßstab, nach welchem die Disposition stattfindet; 2. der Zweck, zu welchem die Dinge hingeordnet sind, und 3. die Disposition selbst, d. h. das Verhältnis, in welchem die verschiedenen Glieder der Ordnung zu einander stehen. — Daraus erhellt, daß die Ordnung das Werk einer Intelligenz ist; denn die Ordnung setzt einen Plan voraus, welcher allein von einer intelligenten Ursache entworfen und ausgeführt werden

[1]) Soviel hier zur Bestimmung des Begriffes Zweckursache Was die eingehende Begründung der obgenannten Sätze aus den Erfahrungstatsachen betrifft, vd. unsere Schrift: Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles.

kann (ordo praesupponit causam intelligentem).[1]) Aristoteles gebraucht Met. XII, 10 das Beispiel von einem Heer; die Ordnung des Heeres ist das Werk einer intelligenten Ursache, des Feldherrn. Dem Uneingeweihten scheint diese oder jene Aufstellung der Soldaten, diese oder jene Bewegung einzelner Teile zufällig; aber im Plane des Feldherrn ist dieses Alles vorausgesehen und bestimmt. — Aehnlich verhält es sich mit der Natur; das ganze Universum bildet ein wohlgeordnetes Ganzes. Jedes Wesen ist sich zunächst Selbstzweck (immanenter Zweck). Dann ist das Niedere für den Gebrauch des Höheren da (inferiora sunt in usum superiorum[2]), z. B. die Pflanzen für die Tiere, Pflanzen und Tiere für die Menschen; alle Geschöpfe bilden zusammen die vollkommene Ordnung des Universums. Endlich sind alle Dinge zu einem höchsten transcendenten Zwecke hingeordnet, dieser ist Gott[3]).

---

[1]) Dr. Gutberlet weist durch Wahrscheinlichkeitsrechnung nach, daß die Ordnung nicht durch Zufall entstehen kann. Die betreffende Wahrscheinlichkeit ist $\frac{1}{\infty} = 0$. vd. Allgemeine Metaphysik und Naturphilosophie.

[2]) Aristoteles Pol. I, 8 cf. S. Th. I. Qu. 96, Art. 1: «Imperfectiora cedunt in usum perfectorum. Plantae enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus.»

[3]) vd. die eingehenden Erörterungen hierüber in „Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart", S. 81 f. Sehr klar hebt die oben angedeuteten Gesichtspunkte der hl. Thomas hervor, vd. S. Theol. I. Qu. 65, Art. 2. In diesem Artikel, der sich mit der Frage beschäftigt: «Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem», widerlegt er zuerst die Irrlehre des Origenes und der Priscillianisten, welche behaupteten, die körperliche Kreatur sei nicht aus der ersten Intention Gottes entstanden, sondern nur zur Strafe für die Sünden der geistigen Geschöpfe. Dann fährt der Aquinate weiter fort: «Unde, hac positione remota tanquam erronea, considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus, primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum: secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor: tertio vero omnes

Der hl. Thomas hebt noch zwei weitere bedeutungsvolle Prinzipien bezüglich der Ordnung hervor: «Inferiora reguntur per superiora.» Auf diesem Prinzip baut sich der geistvolle Traktat des Aquinaten über die göttliche Weltregierung auf. S. Theol. de gubernatione rerum I. Qu. 103 seq. Der hl. Lehrer hebt nun weiter hervor, daß durch diese Unterordnung, Leitung von Seite z. B. der Autorität ein Wesen nicht etwa degradiert, sondern vielmehr vervollkommnet wird. «Quaelibet res perficitur per hoc, quod subditur suo superiori; sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima.» S. Theol. II. II. Qu. 81, Art. 7 c[1]).

Wenn nun die Ordnung erhalten werden, wenn der einheitliche Zweck erreicht werden soll, müssen die Glieder der Ordnung nach bestimmten Normen, Gesetzen tätig sein, zusammenwirken. Diese Gesetze nun sind zunächst begründet in den konstanten Verhältnissen, in welchen die Glieder vermöge der Ordnung zu einander stehen. Sobald sich ein Glied mit jenen Verhältnissen in

---

partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam; partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum; puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores; sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem; inquantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei. Quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium.»

[1]) Der hl. Thomas handelt in der Qu. 81 «de Religione»; er führt nun in Art. 7 aus, daß die Religion, der Gottesdienst, den Menschen nicht degradiere, sondern vielmehr erhöht, vervollkommnet: «per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subjicitur; et in hoc ejus perfectio consistit.» Dann erwähnt er das obgenannte Prinzip. Wir haben dasselbe zur Zeit eingehend behandelt in den Kathol. Schweizer-Blättern 1886: „Bedeutung eines philosophischen Prinzips".

Widerspruch setzt, stört es die Ordnung. Dieses gilt in allen Ordnungen, in der physischen (Naturordnung), in der moralischen (Ordnung freier Wesen, z. B. die menschliche Gesellschaft), ferner in der natürlichen und übernatürlichen, welch letztere sich hauptsächlich rücksichtlich des Zweckes unterscheiden. Wir werden, was die moralische Ordnung speciell betrifft, in der Ethik nachweisen, daß alle einzelnen Rechte und Pflichten des Menschen sich ableiten lassen aus den konstanten Verhältnissen, in welche der Mensch zur Folge der natürlichen Ordnung gesetzt ist. Die letzte und höchste Norm aber für die Tätigkeit der Geschöpfe ist der göttliche Intellekt, in welchem jede Ordnung vorgebildet ist, resp. das ewige Gesetz, die lex aeterna. S. Th. I. II. Qu. 91, Art. 1.

Zweiter Abschnitt.

Das Kausalitätsprinzip.

A. In engster Beziehung zur Lehre von den Ursachen steht das Kausalitätsprinzip. Dasselbe ist für die gesamte Wissenschaft, namentlich für die Philosophie, von grundlegender Bedeutung, weshalb wir es eingehend behandeln wollen. Die Philosophie ist ja die durch das natürliche Licht der Vernunft vermittelte Erkenntnis der Dinge aus ihren letzten und höchsten Ursachen. Wenn nun die Philosophie die ersten Ursachen der Dinge erforscht, auf welchem sicheren Wege gelangt sie zur Erkenntnis derselben, auf welches Gesetz stützt sie sich dabei? Antwort: Auf das Gesetz der Kausalität, auf dieses Fundamentalgesetz der Philosophie, besonders der Metaphysik[1]).

---

1) Die hohe Bedeutung dieses Prinzips erhellt z. B. daraus, daß auf den internationalen Kongressen katholischer Gelehrter in Paris 1888 und Brüssel 1894 das Kausalitätsprinzip einen Hauptgegenstand der Verhandlungen bildete. Auf dem ersteren Kongreß hielt der hervorragende Gelehrte Domet de Vorges, Präsident der hl. Thomas-Akademie in Paris, einen trefflichen Vortrag: „Die Grundlagen des Begriffs der Kausalität", welchen er 1889 in der Schrift: «Cause efficiente et finale» veröffentlichte. — In Bezug auf die Verhandlungen an den genannten Kongressen hat Dr. J. B. Vinati in Piacenza, der verdiente Redaktor des «Divus Thomas», eine sehr gründliche Abhandlung in dieser Zeitschrift veröffentlicht: «De natura principii causalitatis».

Aristoteles hat das Prinzip der Kausalität ausgesprochen in dem Grundsatz: „Alles, was bewegt ist, muß von etwas bewegt werden. Denn wenn es in sich selbst nicht den Grund der Bewegung hat, so ist klar, daß es von einem andern bewegt wird; denn ein von ihm Verschiedenes wird das Bewegende sein.“ Phys. VII, 1 (vd. oben S. 71 f.). Der Ausdruck Bewegung ist hier im weitesten Sinne gefaßt, nicht nur als lokale Bewegung, sondern überhaupt als Uebergang von der Potentialität zur Aktualität, so daß insofern auch die substantiale Veränderung, das Werden darunter fällt. cf. das verwandte Prinzip: „Der Akt ist (schlechthin) früher als die Potenz.“ Met. IX, 8 (vd. oben S. 65 f.).

Auch beim hl. Thomas findet sich das Kausalitätsprinzip ausgesprochen in dem Satze: «Omne quod movetur, opportet ab alio moveri» oder «omne quod movetur, ab alio movetur» (vd. oben S. 71 f.). — Beim Aquinaten, wie überhaupt in der Scholastik, finden wir aber das Kausalitätsprinzip auch in der andern, jetzt gebräuchlichen Formulierung: «Omnis effectus habet causam.» Jede Wirkung hat eine Ursache.

Da nun nach aristotelischer Terminologie effectus, Wirkung, gleichbedeutend ist mit motus, Bewegung, Werden, resp. mit dem Gewordenen, so stimmt offenbar diese Fassung mit der früher genannten überein, fällt mit ihr zusammen[1]).

---

[1]) Der hl. Thomas versteht auch wie Aristoteles unter causa vorzugsweise die bewegende, bewirkende Ursache. Eine nähere Bestimmung der Begriffe causa und principium gibt er im engen Anschluß an den Stagiriten z. B. S. th. I. Qu. 33, A. 1 ad 1: «Principium communius est quam causa; sicut causa communius quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quanto autem nomen est communius, tanto convenientius accipitur in divinis, ut supra dictum est (Qu. 13, A. 11.), quia nomina quanto magis specialia sunt, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen, causa, videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen principii » So ist Gott principium sui, aber nicht causa sui. Vgl. S. c. Gent. l. III, c 10., wo er, wie Aristoteles, vier Ursachen unterscheidet. Im engern Sinne versteht jedoch, wie bemerkt, auch der hl. Thomas darunter die causa agens,

Beim hl. Thomas finden wir auch wichtige Folgerungen aus dem Kausalitätsgesetz[1]), von denen wir nur diese hervorheben wollen: 1. «Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo.» (S. th. I. Qu. 4, A. 2.) Wäre nicht mindestens soviel Realität, Vollkommenheit in der Ursache, als in der Wirkung, so wäre die Wirkung unmöglich. 2. «Omne agens agit sibi simile» oder: «Modus agendi sequitur modum essendi.» Die Wirkung ist eine Aeußerung der Kraft der wirkenden Ursache, muß also dem Sein derselben entsprechen, z. B. die Tätigkeit der Pflanzen, des Tieres, des Menschen, das Wirken des reinen Geistes und des absoluten Geistes entspricht dem Wesen der betreffenden Ursachen. Es findet also eine Proportion statt zwischen Wirkung und Ursache, so daß man von der erstern nicht nur auf die Existenz, sondern auch auf das Wesen der Ursache zurückschließen kann: «Effectus suis causis proportionabiliter respondent.» (S. c. Gent. l. II, c. 21.) Freilich ist diese Erkenntnis eine unvollkommene, da die Ursache mehr Realität enthalten kann, als in der Wirkung enthalten ist; eine vollkommenere Erkenntnis wäre die direkte, intuitive Erkenntnis der Ursache. 3. «Nihil potest esse causa sui ipsius.» (S. th. I. Qu. 2, A. 3.[2]) Wäre etwas wirkende Ursache seiner selbst, so hätte es sich durch eigene Tätigkeit hervorgebracht; es kann aber etwas nur insofern tätig sein, als es Sein hat; also müßte es existieren, bevor es ist, was absurd wäre. 4. «Ex nihilo nihil fit.» Wenn dieser Satz so verstanden

---

efficiens, movens. cf. die eingehenden Erörterungen im vorzüglichen Thomas-Lexikon von Dr. Ludwig Schütz, zweite, sehr vergrößerte Auflage 1895, Paderborn, F. Schöningh. Art. causa.

[1]) In seiner Kausalitätslehre nimmt der hl. Thomas auch oft Bezug auf den sogenannten «Liber de causis». (S. den Anhang zu Dr. Bardenhewers trefflicher Ausgabe dieses Buches, worin der Herausgeber, unterstützt von Dr. Freiherrn von Hertling, die Beziehung der Lehre des hl. Thomas zum «Liber de causis» genau erörtert.)

[2]) «Nec tamen invenitur, nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia esset prius seipso, quod est impossibile.»

wird, daß nichts wird ohne eine wirkende Ursache, so hat er allgemeine Bedeutung, fällt zusammen mit dem Kausalitätsprinzip. Wird er aber so verstanden, daß nichts werde ohne ein materielles Substrat, so gilt er nur von den geschaffenen, sekundären Ursachen, nicht aber von der ersten Ursache, von Gott, «qui in esse res produxit ex nullo praeexistente sicut ex materia». (Vgl. S. c. Gent. l. II, c. 16. u. 37.)

B. Treten wir nun im Sinn und Geiste der Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas auf nähere Erörterungen über das Kausalitätsprinzip ein. Wir legen dabei unsere Abhandlung „Das Kausalitätsprinzip und seine Bedeutung für die Philosophie" zu Grunde[1]).

1. Das Kausalitätsprinzip: „Jede Wirkung hat eine Ursache" oder „Jede Wirkung muß ihre Ursache haben" oder, negativ gefaßt, „Keine Wirkung ohne Ursache" ist untergeordnet dem allgemeinern Satz vom hinreichenden Grund: „Alles, was ist, hat einen hinreichenden Grund seines Seins" oder, stärker ausgedrückt, „Alles, was ist, muß einen hinreichenden Grund seines Seins haben", wie ja der Begriff „Grund" allgemeiner ist als der Begriff „Ursache". Der Satz vom hinreichenden Grund aber kann nicht bewiesen werden und bedarf keines Beweises, er ist als ein oberstes Seins- und Denkgesetz unmittelbar evident. Nun hat ein Ding entweder den Grund seines Daseins in sich selbst, in seiner eigenen Wesenheit, es ist «principium sui», was einzig in Gott der Fall ist, oder es hat den Grund des Daseins in einem Anderen, welches dem Sein nach von ihm verschieden ist und Ursache genannt wird. Was aber als Wirkung den Grund des Daseins in einem Andern hat, das geht von der Nichtexistenz zur zur Existenz über, es hat einen Anfang seiner Existenz, es wird, wie in allen kontingenten, geschaffenen Dingen stattfindet. In Rücksicht darauf könnte man das Kausalitätsprinzip auch formulieren: „Alles, was von der Nichtexistenz zur Existenz übergeht, was anfängt zu existieren, hat eine Ursache seiner anfangenden Existenz" oder „Alles, was wird, hat eine Ursache seines

---

[1]) Vortrag, gehalten an der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft zu Augsburg den 3. September 1890, veröffentlicht im philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1891.

Werdens" Wollte man übrigens von der obengenannten üblichen Fassung abgehen, so würden wir vorziehen, zur aristotelischen Formulierung zurückzukehren: „Alles, was von der Potentialität zur Aktualität übergeht, hat eine Ursache dieses Ueberganges", resp. „Alles, was bewegt ist, muß von einem Anderen bewegt werden", wobei eben der Begriff „Bewegung" in weitester Fassung zu nehmen wäre.

2. Der Satz: „Jede Wirkung hat eine Ursache", ist ein analytisches, aprioristisches Urteil, bei welchem das Prädikat a priori aus der Analyse des Subjektsbegriffes sich ergibt, notwendig in diesem enthalten ist und aus demselben folgt. Der Begriff der Wirkung läßt sich nicht denken, ohne den korrelativen Begriff der Ursache mitzudenken. Der Begriff der Wirkung schließt in sich, daß dasjenige, was wir Wirkung nennen, das Sein von einem Anderen erhält, und dieses Andere nennen wir Ursache. Das Kausalitätsprinzip als analytisches Urteil ist so innerlich notwendig und hat allgemeine Geltung für das ganze Universum der Ursachen und Wirkungen. Es kommt diesem Prinzip wie allen analytischen Urteilen der höchste Grad der Gewißheit in der natürlichen Erkenntnis zu, die metaphysische Gewißheit. — Dagegen kann nicht eingewendet werden, der Satz: „Jede Wirkung hat eine Ursache", sei eine Tautologie, da Ursache und Wirkung nicht identische, wohl aber korrelative Begriffe sind

Wollte man das Kausalitätsgesetz leugnen, so würde das zu einem Konflikt mit dem Gesetz des Widerspruches (principium contradictionis) führen, indem eine Wirkung zugleich als Nicht-Wirkung bezeichnet würde. So läßt sich jenes Prinzip auch auf ein anderes oberstes Denk- und Seinsprinzip zurückführen, auf den unmittelbar evidenten Satz vom Widerspruche. Die Negation des Kausalitätsgesetzes würde, wie das wirklich auch bei den Empiristen der Fall ist, zur Leugnung aller aprioristischen Prinzipien und schließlich zum Skeptizismus führen. Denn in infinitum können unsere Beweise nicht gehen, wie schon Aristoteles scharfsinnig nachgewiesen hat. Bleiben wir nicht einmal bei unmittelbar evidenten Wahrheiten stehen, die keines Beweises bedürfen, beim Gesetz des hinreichenden Grundes und des Widerspruches, so

hängen alle Beweise in der Luft, und es kann schließlich gar nichts bewiesen werden.

3. Das Kausalitätsverhältnis ist nicht etwa nur eine gleichförmige Succession gewisser Erscheinungen in der Zeit, die wir subjektiv in den Zusammenhang von Wirkung und Ursache bringen, sondern Ursache und Wirkung sind real außer unserem Denken, die wirkende Ursache trägt zum Werden, Sein eines Dinges etwas Reales bei, wie z. B. der Baumeister aus den Baumaterialien das Haus, der Bildhauer aus dem Marmorblock die Statue, die Pflanze den Samen hervorbringt u. s. w. Würde es nicht allem gesunden Menschenverstande widersprechen, zu behaupten, das Kausalitätsverhältnis zwischen Eltern und Kind sei eine reine subjektive Verbindung gleichförmig in der Zeit sich folgender Phänomene? Nein, wir bringen nicht ohne weiteres die gleichförmig sich folgenden Erscheinungen in den Kausalnexus, wie wir z. B. bei der konstanten Aufeinanderfolge von Tag und Nacht keineswegs den Tag als Ursache der Nacht bezeichnen; wir verwechseln nicht das «post hoc» mit dem «propter hoc», sondern bezeichnen dieses Verfahren vielmehr als einen Fehl- resp. Trugschluß. Das Werden in der Natur, das Kausalitätsverhältnis ist etwas Reales, Objektives, und so hat auch das Kausalitätsprinzip als Seinsgesetz eine reale, objektive Bedeutung; wir sind demnach objektiv berechtigt, von der Wirkung auf die Ursache zurückzuschließen[1]). Dafür legt denn auch der sensus communis, die feste Ueberzeugung der Menschen ein entschiedenes Zeugnis ab; es wäre sehr zu wünschen, daß die Philosophie nicht nötig hätte, gegenüber einzelnen neueren Richtungen dieses noch besonders festzustellen, zu verteidigen.

4. So sehr wir jedoch die Realität, Objektivität des Kausalitätsprinzips betonen, heben wir andererseits mit Nachdruck hervor: das Kausalitätsprinzip als analytisches, aprioristisches, allgemein gültiges Urteil ist nicht nur, wie die Empiristen behaupten, das Re-

---

[1]) Die Behauptung, die Ursache sei nichts Objektives, der Kausalnexus sei rein subjektiv, wir könnten nicht objektiv von den Wirkungen auf die Ursachen zurückschließen, steht auf dem Boden der Lehre Hume's und Kant's.

sultat der Erfahrung, Induktion, nicht nur eine Formel, welche lediglich so weit Geltung hätte, als die beobachteten einzelnen Fälle reichen. Allerdings müssen wir im konkreten Falle bei Erkenntnis des Kausalitätsverhältnisses, bei Erforschung der Ursachen für die einzelnen Wirkungen von der Erfahrung ausgehen, die Induktion zu Hilfe nehmen, wie Aristoteles dieses in so reichlichem Maße tat, allerdings sind die Begriffe von Ursache und Wirkung uns nicht angeboren, aber wir können sie auch nicht durch bloße empirische, sinnliche Beobachtung der Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen gewinnen, sondern dieselben müssen, ausgehend von der Selbstbeobachtung und der Beobachtung des Werdens in der Natur, vermittelst Abstraktion der Vernunft aus dem Sinnlichen gebildet werden. Wenn nun der Mensch einmal diese Begriffe hat, dann leuchtet ihm aus dem bloßen Vergleich des Inhaltes derselben das daraus gebildete Urteil, das Kausalitätsprinzip ein, er bedarf dazu nicht erst der Erfahrung. Der Mensch hat die natürliche, angeborene Fähigkeit (habitus innatus, wie der hl. Thomas lehrt), das genannte Urteil für wahr zu halten, sobald er den Inhalt und das Verhältnis der Begriffe kennt, wie z. B. den Satz: „Das Ganze ist größer als der Teil."[1])

5. Endlich, weil das Kausalitätsprinzip allgemeine Geltung hat, kann es nicht nur auf die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen angewandt werden, sondern wir dürfen und sollen dasselbe, wie Aristoteles und St. Thomas, auch in den letzten Konsequenzen anwenden, indem wir aus den Erscheinungen, den Wirkungen, auf das innere Wesen der Dinge und endlich von der Welt auf die höchste Ursache des Universums,

---

[1]) Freilich, wenn man, wie die Empiristen irriger Weise tun, die sinnliche Erfahrung als die einzige Erkenntnisquelle anerkennt, dann ist es konsequent, wenn man die allgemeinen aprioristischen Prinzipien, die eben nicht nur durch die sinnliche Beobachtung, welche sich bloß auf die einzelnen auf einander folgenden Erscheinungen bezieht, erkannt werden können, negiert und so auch den aprioristischen Charakter, die objektive Allgemeingültigkeit des Kausalitätsprinzips, bestreitet, dasselbe nur aus der sinnlichen Erfahrung herleitet.

Gott zurückschließen. Freilich kann das unsichtbare innere Wesen der Dinge als Ursache der äußeren Wirkungen und die höchste unsichtbare Weltursache nicht durch die sinnliche Erfahrung erkannt, sondern das Uebersinnliche kann nur durch eine übersinnliche Fähigkeit, durch die „Vernunft", gestützt auf das Kausalitätsprinzip, erfaßt werden. Was die höchste Ursache speciell betrifft, hat schon Aristoteles gezeigt, daß die Annahme von unendlich vielen von einander abhängigen Ursachen ohne erste Ursache absurd ist. Es kann nicht Alles von einem Andern hervorgebracht sein. Nehmen wir nicht eine erste Ursache an, die von keiner anderen abhängig ist, so haben wir schließlich eine Reihe von Wirkungen ohne Ursachen. Das läßt sich auch passend durch einen gemischten hypothetischen Kettenschluß veranschaulichen: Wenn A ist, existiert B; wenn B ist, existiert C; wenn C ist, existiert D; sagen wir im Untersatz nicht einmal kategorisch, A existiert, d. h. eine Ursache, deren Existenz nicht wieder von einer anderen abhängig ist, so können wir nie sagen, B, C oder D existiert[1]). Es ist also eine unwissenschaftliche Halbheit, wenn man die Kausalitätslehre nur für die in der sichtbaren Natur beobachteten Fälle gelten lassen will, deren Anwendung aber auf das Uebersinnliche, auf die transcendente Weltursache leugnet.

In dem Gesagten haben wir bereits einige neuere, falsche Theorien zurückgewiesen, welche wir im folgenden noch eingehender darlegen und zudem noch durch eine «deductio ad absurdum» widerlegen wollen, indem wir zeigen, daß dieselben zur Aufhebung der Philosophie, überhaupt aller Wissenschaft führen.

6. Die neuere Philosophie ist vielfach von der aristotelisch-thomistischen Kausalitätslehre abgewichen zum großen Nachteil der Wissenschaft. Wenn wir die Geschichte der neueren Philosophie vom sechzehnten Jahrhundert an überblicken, finden wir zwei Hauptrichtungen: den Empirismus, angebahnt durch Baco von Verulam, und den Idealismus Kant's und seiner Anhänger. Beide Richtungen haben konsequent dazu geführt, die objektive, allgemeine Geltung des Kausalitätsgesetzes und dessen

---

[1]) Vergl. Gutberlet, Theodicee 1. Kap. § 2. A. 4. d (S. 16. f. der 2. Aufl.)

Anwendung in der Wissenschaft zu bestreiten. Betrachten wir das näher!

Baco von Verulam weicht in seinem Hauptwerke: «Instauratio magna scientiarum» schon dadurch von der aristotelischen Philosophie ab, daß er die Annahme von Finalursachen, welche der Stagirite so sehr betont, in der Naturphilosophie bestreitet; namentlich aber dadurch, daß er in dem «Novum organon» betitelten Teile jenes Werkes einseitig die induktive Methode hervorhebt, dagegen das syllogistische deduktive Verfahren bekämpft. Dadurch hat Baco den Empirismus angebahnt. Rein über-übersinnliche ideale Wahrheiten können nur auf dem Wege des Vernunftschlusses, ausgehend von den obersten unmittelbar evidenten Denkprinzipien, gefunden werden, während die Induktion nur zur Erkenntnis von Naturgesetzen führt, darüber aber nicht hinausgeht. Wenn also Baco einseitig die Induktion betont, kommt er über die Erfahrung nicht hinaus und steht auf dem Boden des Empirismus, wenn er auch denselben noch nicht bis zu den letzten Konsequenzen fortgeführt hat. — Dies geschah nun zunächst durch Hobbes, welcher die sinnliche Erfahrung als die einzige Erkenntnisquelle hinstellte und die philosophische Forschung einseitig auf das Körperliche verwies. — Diese Richtung hat im siebenzehnten Jahrhundert Locke fortgebildet, welcher auch die Erfahrung als die einzige Erkenntnisquelle betrachtet. Konsequent bestreitet Locke die Gültigkeit der aprioristischen Prinzipien. So ist ihm auch das Kausalitätsprinzip nicht ein a priori geltender Satz, sondern nur das Resultat der Erfahrung. Das Kausalitätsverhältnis ist nach Locke nur eine sinnlich wahrnehmbare Succession des Einen, das Wirkung genannt wird, auf das Andere, das Ursache heißt, nicht eine innere Beeinflussung durch die Kraft der wirkenden Ursache. Wie nach Locke alle Verstandeserkenntnis in rein subjektiven Gedankenzusammenfassungen gemachter Erfahrungen besteht, so auch das Kausalitätsprinzip[1]).

---

[1]) S. sein Hauptwerk: «Essay concerning human understanding». Leibniz hat in seinem Streit mit Locke sehr betont, daß es gewisse aprioristische Prinzipien des menschlichen Denkens gebe, so das der Kausalität, wie Herr Universitätsprofessor Dr. Bach in

Der Empirismus Lockes wurde nun durch Hume bis in seine äußersten Konsequenzen geltend gemacht[1]). Auch Hume lehrt zunächst, daß das Kausalitätsprinzip nicht a priori Geltung hat, sondern aus der Erfahrung entspringt. Wir bemerken, so lehrt er, daß eine Erscheinung stets auf die andere folgt und sie begleitet, ja daß, so weit unsere Erinnerung zurückreicht, diese Succession der beiden Erscheinungen immer und überall stattgefunden hat. Dadurch werden wir veranlaßt, zu erwarten, daß auch in Zukunft, im Falle die eine Erscheinung gegeben ist, auch die andere wiedergegeben sein werde, ja gegeben sein müßte. So machen wir das Verhältnis der Succession zum Verhältnis der Kausalität, das «post hoc» zum «propter hoc», indem wir annehmen, daß die eine Erscheinung die andere nach sich ziehe, sie beursache, daß die eine die Ursache, die andere die Wirkung sei, und daß daher die eine ohne die andere nicht sein könne. Der Grund, warum wir dieses tun, liegt somit keineswegs in einer Forderung der Vernunft, er liegt vielmehr nur in der Gewohnheit. Weil wir sehen, daß ein Ding auf ein anderes, daß eine Erscheinung auf die andere der Zeit nach stets folgt, gewöhnen wir uns an die Vorstellung, daß das eine Ding auf das andere, daß die eine Erscheinung auf die andere auch stets folgen müsse, daß also die eine die Ursache, die andere die Wirkung sei. Nur durch die Gewohnheit also wird der Verstand, wenn sich ähnliche Fälle wiederholen, bestimmt, bei Erscheinung der einen Begebenheit ihre gewöhnliche Begleiterin zu erwarten und zu glauben, sie werde gleichfalls eintreten. Die Notwendigkeit des Kausalitätsverhältnisses ist also nicht eine objektiv begründete, sondern sie beruht nur in der durch die Gewohnheit kontrahierten subjektiven Neigung, von einer Erscheinung zu jener anderen, welche die erstere gewöhnlich begleitet, fortzugehen. Das Kausalitätsgesetz ist ein rein subjektives Produkt unseres Denkens, gebildet auf dem Boden rein subjektiver Gewohnheit.

Hume zieht nun aus diesen Sätzen auch die letzte Konsequenz

---

seinem zu Augsburg gehaltenen interessanten Vortrag über Leibniz nachwies.

[1]) Vgl. sein Hauptwerk: «Treatise on human nature», deutsche Uebersetzung von J. Halle 1790.

mit einer Ungeniertheit, wie wir sie bei keinem seiner englischen Vorgänger finden, und diese Konsequenz ist der Skeptizismus: Ist das Kausalitätsprinzip etwas rein Subjektives, so kann es nicht als Mittel zur Begründung der Realität zunächst unserer sinnlichen Vorstellungen gebraucht werden, wir dürfen nicht schließen, daß die sinnlichen Impressionen Wirkungen seien von außer uns existierenden Objekten, als deren Ursachen, wir haben so keine objektive Gewißheit von der Existenz der Außenwelt. Allerdings will Hume dann diesen Akosmismus für das praktische Leben sanieren durch den Naturinstinkt, welcher uns zwingt, an die Existenz der Körper zu glauben, obgleich wir sie nicht beweisen können.

Was die menschliche Seele betrifft, kann ihre Substantialität und Immaterialität nicht bewiesen werden. Die Frage, ob die Seele eine Substanz sei, ist schon an sich absurd, weil die Idee der Substanz nach Hume wie nach Locke nur eine Erdichtung der Einbildungskraft ist. Sodann könnte der obgenannte Beweis nur gestützt auf das Kausalitätsgesetz geleistet werden, dessen objektive Geltung aber Hume bestreitet.

Endlich bestreitet Hume die Beweisbarkeit des Daseins Gottes. Wir könnten das Dasein Gottes möglicherweise nur beweisen auf der Grundlage des Kausalitätsprinzips, indem wir nämlich von den Dingen dieser Welt als den Werken Gottes auf Gott als auf deren Ursache schließen würden. Aber das Kausalitätsverhältnis beruht ja nur auf einer subjektiven Gewohnheit und kann uns daher keineswegs berechtigen, den auf dasselbe gegründeten Schluß als einen objektiv gültigen zu betrachten. So führt bei Hume die Bestreitung des Kausalitätsgesetzes zur Aufhebung aller Philosophie[1]).

Von den Lehren Lockes und Humes wurde im achtzehnten Jahrhundert beeinflußt Beguelin in seiner Bestreitung des Kausalitätsprinzips, namentlich aber ein Philosoph, dessen Lehren bis auf die Gegenwart große Nachwirkung haben, nämlich Kant[2]). Bekannt-

[1]) Vgl. zu dem Gesagten Dr. Stöckls „Geschichte der neueren Philosophie“, I. Band.

[2]) S. sein Hauptwerk: „Kritik der reinen Vernunft.“ Wir benutzten bei unsern Studien eine der ältesten Ausgaben, nämlich die von Frankfurt und Leipzig 1794.

lich bildet die Grundlage des ganzen Kantschen Systems die Annahme, daß synthetische Urteile a priori möglich sind. Solche Urteile enthalten etwas, was aus der Erfahrung entnommen ist, sie sind insofern synthetisch, aber andererseits liegt in ihnen etwas, was nicht aus der Erfahrung kommt, sondern von vorneherein im Subjekt gegeben ist, insofern sind sie a priori. Dieses aprioristische Moment sind nun 1. die angebornen Denkformen des Anschauungsvermögens: Raum und Zeit; 2. die Kategorien des Verstandes: Quantität (Einheit, Vielheit und Allheit), Qualität (Realität, Negation, Limitation), Relation (Substantialität und Inhärenz, ferner Kausalität und Dependenz, und die Gemeinschaft oder Wechselwirkung), sodann Modalität (Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit); endlich 3. die angebornen Denkformen, Ideen der Vernunft: die psychologische, kosmologische und theologische Idee. — Wie soeben hervorgehoben wurde, ist nach Kant die Kausalität eine angeborne Denkform, Kategorie des Verstandes. Das Kausalitätsgesetz aber selbst ist ein synthetisches Urteil a priori, nicht ein analytisches, rein aprioristisches Urteil. Kant handelt nun eingehend über dieses Gesetz S. 232 ff. in dem Kapitel, welches überschrieben ist: „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität. Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung." Kant bemerkt S. 246 folgendes: „Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit." Im Kausalitätsgesetze ist ein Moment gegeben, das aus der Erfahrung kommt und das ist die Aufeinanderfolge der Erscheinungen in der Zeit. So bemerkt er S. 249: „Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung, in Beziehung auf die Kausalität der Ursache, die vorhergeht." (Kant faßt also ähnlich wie Locke und Hume das Kausalitätsverhältnis nur als Succession in der Zeit.) Andererseits muß a priori im urteilenden Subjekt eine Regel vorhanden sein, nach welcher zwei Erscheinungen in den Zusammenhang von Wirkung und Ursache gebracht werden, und diese Regel ist eben die angeborne Denkform der Kausalität, eine Kategorie des Verstandes. Die Kausalität hat

aber rein regulative, nicht konstitutive Bedeutung, und so ist denn nach Kant das Gesetz der Kausalität nur subjektiv. Das Kausalitätsverhältnis und das darauf sich gründende Kausalitätsprinzip ist nur eine subjektive Verknüpfung des uns angebornen Schemas mit den in der Zeit aufeinanderfolgenden Erscheinungen. So hat das Kausalitätsgesetz keine objektive Geltung.

Betrachten wir nun auch in Kürze die Konsequenzen dieser Anschauung. Nach Kant richtet sich alle Erkenntnis nur nach den angebornen Denkformen, nicht nach den Gegenständen. Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Dieser alte Satz der Sophisten kommt bei Kant in neuer Form zur Geltung. Dadurch wird aber der Subjektivismus im Prinzip proklamiert und die Erkenntnis von der objektiven Basis losgelöst. Und was können wir nun nach Kant eigentlich erkennen? In Beziehung auf die körperlichen Dinge lehrt er, daß wir nur die Dinge erkennen, wie sie uns erscheinen, das Phänomenon, nicht aber das innere Wesen, das „Ding an sich" (Noumenon). Der Begriff repräsentiert seinem Inhalt nach nicht das Wesen des Dinges, sondern er resultiert nur aus der Anwendung der rein subjektiven Verstandesformen auf den in der Anschauung sich darbietenden Erfahrungsstoff. „Wir haben es", bemerkt Kant S. 235, „doch nur mit unseren Vorstellungen zu tun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren) sein mögen, ist gänzlich außer unserer Erkenntnissphäre." [1]) Noch weniger ist unserer theoretischen Erkenntnis dasjenige zugänglich, was über alle Erfahrung hinausliegt, wie Gott, Seele und das Wesen der Welt. Denn Gott, Seele und die Welt sind nur subjektive Formen, Ideen unserer Vernunft und wir haben gar keine Gewißheit, daß diesen Ideen Objekte außer unserem Denken entsprechen. Die Vernunft bezieht sich nicht auf ein objektiv gegebenes, übersinnliches Sein, sondern nur auf den Verstand mit seinen Begriffen, insofern

---

[1]) J. G. Fichte hat die letzte Konsequenz gezogen, indem er den Akosmismus daraus folgerte: „Das Ding an sich ist etwas für das Ich und folglich im Ich." Die Welt, das Ding an sich, ist nur eine Setzung, Vorstellung des Ich. „Alles was ist, ist nur, insofern es im Ich gesetzt ist, und außer dem Ich ist nichts." („Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" und „Bestimmung des Menschen".)

diese durch den Vernunftgebrauch zur höheren Einheit der Ideen zusammengeordnet werden sollen, wie andererseits der Verstand mit seinen Kategorien sich nur auf die Anschauungen bezieht, um dieselben durch die Kategorien zur höheren Einheit des Begriffes zusammenzufassen. Kant kommt so zum gleichen Resultate, wie der Empirismus, sein System ist bei aller idealistischer Färbung ein verkappter Empirismus. Wir erkennen nicht das innere Wesen der körperlichen Dinge, nicht geistige Substanzen, nicht Gott, sondern nur die Erscheinungen der körperlichen Dinge. Kant bestreitet von seinem Standpunkte konsequent die Beweisbarkeit des Daseins Gottes, die aposterioristischen Gottesbeweise. Wie sollte es anders sein? Das Kausalitätsgesetz hat nach Kant rein subjektive Geltung; nun aber bietet uns einzig das Kausalitätsgesetz die solide Basis, um das Dasein Gottes zu beweisen. So ist die letzte Konsequenz der Kantschen Lehre die Aufhebung aller Metaphysik, dieser Philosophie *κατ' ἐξοχήν*, die ja in der Erkenntnis des innern Wesens der Dinge und der höchsten Ursache des Universums besteht. Eine Metaphysik ist nach Kant unmöglich, und es ist wie den empiristischen Richtungen, so hauptsächlich seiner Lehre zuzuschreiben, wenn die Welt heutzutage so skeptisch gegenüber der Metaphysik sich verhält.

Zum Schlusse wollen wir nun noch die Lehre zweier Philosophen aus dem neunzehnten Jahrhundert erwähnen, die mit einander in enger Beziehung standen, Stuart Mill und August Comte.

Stuart Mill geht in seinem Werke: «A system of Logic ratiocinative and inductive»[1]) ganz wieder auf die Lehren der frühern englischen Empiristen zurück. Die einzige Erkenntnisquelle ist nach ihm die sinnliche Erfahrung und die Induktion die einzig berechtigte Methode. Konsequent bestreitet er alle aprioristischen Prinzipien, deren absolute Notwendigkeit und allgemeine Gültigkeit und so auch die Allgemeingültigkeit, den analytischen

[1]) System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darstellung der Prinzipien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung, deutsch von J. Schiel.

Charakter des Kausalitätsgesetzes[1]). Er bemerkt: „Die Gleichförmigkeit in der Folge von Naturerscheinungen, auch das Kausalgesetz genannt, muß angesehen werden als ein Gesetz nicht des Universums, sondern nur des innerhalb des Bereiches unserer sichern Beobachtung liegenden Teiles desselben und kann nur in einem mäßigen Grade auf angrenzende Fälle ausgedehnt werden[2]). In diesem Satze haben wir die Quintessenz seiner Lehre. Nach ihm besteht das Kausalitätsverhältnis einfach in der Gleichförmigkeit der Succession gewisser Erscheinungen, wobei eine ursächliche Beeinflussung der einen durch die andern nicht beobachtet und nicht behauptet werden kann. Das Kausalitätsgesetz wird einzig gewonnen durch Induktion, welche selbst wiederum in der einfachen Aufzählung einzelner beobachteter Fälle (per simplicem enumerationem) besteht. Das Kausalitätsprinzip ist, wie jedes allgemeine Gesetz, nur eine allgemeine Tatsache, eine abgekürzte Formel, ein Register beobachteter Einzelfälle. Es hat daher nur für die beobachtete Welt Geltung; die beobachtete Gleichförmigkeit in der Folge der Naturerscheinungen kann nicht auf das ganze Universum ausgedehnt werden[3]). „Ich habe die Ueberzeugung, daß ein Jeder, der an Abstraktion und Analyse gewöhnt ist, und der seine Fähigkeiten aufrichtig dazu gebraucht, wenn seine Einbildungskraft einmal gelernt hat, die Vorstellung aufzunehmen und zu hegen, keine Schwierigkeiten finden wird, sich vorzustellen, daß z. B. in einem der vielen Firmamente, in welche die Astronomie jetzt das Universum einteilt, Ereignisse auf's Geratewohl und ohne bestimmtes Gesetz auf einander folgen können!" [4])

Ganz verwandt mit der Lehre Stuart Mill's ist die Doktrin seines langjährigen Freundes, des französischen Philosophen **August Comte**, des Begründers des sogenannten Positivismus, welcher in England Agnostizismus genannt wird. Auch Comte, der, wie er selbst gesteht, von Hume sehr beeinflußt wurde, bezeichnet wie

---

[1]) Ueber dieses handelt er einläßlich S. 104 ff.

[2]) A. a. O. S. 119.

[3]) A. a. O. S. 108.

[4]) Vgl die treffliche Widerlegung der Ansichten St. Mills über das Kausalitätsprinzip in Dr. **Gutberlets** Metaphysik 5. Kap. § 6 (S. 98 der 2. Aufl.).

Stuart Mill als einzige Erkenntnisquelle die Erfahrung, als einzig berechtigte Methode die Induktion und bestreitet die Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes. „Positiv", so lehrt Comte in seinem «Cours de philosophie positive», „heißt so viel als reell und nützlich, gewiß und präzis, organisch und relativ."[1]) Diese Eigenschaften schreibt er seiner Philosophie im Gegensatze zu den bisher herrschenden Richtungen, welche er unter den Kategorien „theologisch" und „metaphysisch" unterbringt, zu. „Theologisch" ist nach Comte jede Philosophie, welche zur Erklärung der Welt überirdische Wesen, höheren Willen herbeizieht, „metaphysisch" alle Philosophie, welche abstrakte Anfangs- und Endursachen annimmt und vom Wesen der Dinge handelt. Sowohl die „theologische" als die „metaphysische" Philosophie, so behauptet Comte, verlassen den sichern Boden der Erfahrung und verlieren sich in eitle Träumereien über das „Absolute", welches der menschlichen Erkenntnis ganz und gar unzugänglich ist. Die „positive Philosophie" hingegen hält sich an die „unserm Organismus zugänglichen Tatsachen". Sie ist reell. Mit Ausscheidung aller Untersuchungen über das Absolute, über Anfangs- und Endursachen und über das Wesen der Dinge beschränkt sie sich darauf, in allen Erscheinungen die unabänderlichen Gesetze zu erforschen und dieselben in ihren Beziehungen der Aufeinanderfolge und Aehnlichkeit immer einheitlicher und übersichtlicher zu erfassen. Sie ist daher „relativ"[2]).

Und was ist von seiner pompös ausgekündigten «Philosophie positive», von diesem letzten Ausläufer des neueren Empirismus, dieser Erkenntnislehre des modernen Materialismus, zu halten?

---

[1]) Réel, utile, certain, précis, organique, relatif.

[2]) «Le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts et considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les causes soit premières soit finales.» Vgl. die treffliche Schrift von Hermann Gruber S. J.: „August Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre." Freiburg, Herder, 1889.

Gruber hat den Nagel auf den Kopf getroffen, indem er sagt: „Die positive Philosophie Comtes ist gar keine Philosophie.“ Aristoteles, den Comte selbst als den unvergleichlichen, ewigen Fürsten aller wahren Denker bezeichnet und wie den hl. Thomas von Aquin in seinen positivistischen Kalender aufnimmt, lehrt, wie wir in der Einleitung bereits hervorgehoben, „die Weisheit bezieht sich auf die ersten Ursachen und Gründe“. Diese Weisheit findet sich aber in der Philosophie. Wer also behauptet, die Ursachen seien unserer Erkenntnis unzugänglich, sie seien nicht Gegenstand der Philosophie, der hebt damit die Metaphysik, überhaupt die Philosophie auf. In der Tat, betrachten wir das, was Comte als Zweige der positiven Philosophie anführt, so erkennen wir deutlich: es sind die Mathematik und die Naturwissenschaften (auch die Sociologie und Moral sind nach ihm ja nur Teile der Physik, sociale Physik). Aber auch diese Wissenschaften sind schließlich unmöglich, wenn die objektive Bedeutung und Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes geleugnet und einzig die Erfahrung, Induktion betont wird. Die Mathematik geht ja deduktiv von obersten Grundsätzen aus, die durch keine Induktion festgestellt werden können, und die Naturwissenschaft erhält erst recht dadurch den Charakter der Wissenschaft, daß sie, gestützt auf das Kausalitätsprinzip, die Ursachen der Naturerscheinungen nachweist. An den Früchten erkennt man den Baum; eine Philosophie, welche zur Aufhebung aller Philosophie und zum Ruin der Wissenschaft führt, kann unmöglich die wahre sein.

Soll also die Wissenschaft speciell die Philosophie, vor dem Skeptizismus, vor dem Untergang gerettet werden, so müssen wir zur alten Kausalitätslehre des Aristoteles und des hl. Thomas zurückkehren; das ist das einzige Rettungsmittel. Das Kausalitätsgesetz als analytisches Urteil mit notwendiger, objektiver, allgemeiner Geltung, wie es von Aristoteles und dem hl. Thomas gefaßt wird, ist der einzige Weg, um in der Philosophie zum Uebersinnlichen, Transscendenten zu gelangen, der einzige Weg zu Gott, resp. zum Theismus. — Allerdings kann die Erforschung der einzelnen Ursachen noch sehr vervollkommnet werden; aber das Kausalitätsprinzip als solches ist

nicht ein Problem, das erst noch in der Zukunft zu lösen wäre, so daß bis dahin die ganze Philosophie, speciell die Metaphysik, in der Luft hängen würde, sondern die peripatetische Schule hat dasselbe längst mit Gewißheit festgestellt.

Wir schließen unsere Darstellung der aristotelischen Ontologie mit den trefflichen Worten, mit welchen der gründliche Gelehrte Dr. Glossner das Vorurteil widerlegt, die aristotelische Philosophie sei veraltet, habe keine aktuelle Bedeutung für die Gegenwart: „Was wir wollen: ist Wahrheit. Die Wahrheit aber ist von Zeit und Raum unabhängig, sie ist ewig. Was einmal wahr gewesen ist, ist es für immer. Wenn uns also ein Aristoteles die Wahrheit bietet, ein Hegel und Hartmann aber den Irrtum, werden wir den Irrtum vorziehen, weil jener dem sovielten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, dieser aber dem aufgeklärten neunzehnten Jahrhundert angehört?“ [1])

Alles im Dienste der Wahrheit und zur Verherrlichung Gottes, der die absolute Wahrheit ist.

Mit diesen Worten übergeben wir unsere Arbeit der Oeffentlichkeit, als Frucht seit 25 Jahren gepflegter aristotelischer Studien [2]) und einer fast zwanzigjährigen philosophischen Lehrtätigkeit [3]).

---

[1]) Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, herausgegeben von Dr. Commer, XI. Band, 1. Heft.

[2]) Die Lösung der Preisfrage „Beurteilung der aristotelischen Ethik vom Standpunkte der christlichen Moral“ 1872 war für den Verfasser, damals Student des Lyceums in Luzern, die erste Anregung zum Studium des aristotelischen Systems.

[3]) Ein derartiges in deutscher Sprache geschriebenes Compendium der aristotelischen Ontologie existierte unseres Wissens bis jetzt nicht; ein solches wurde vom Verfasser beim Unterricht oft als ein Bedürfnis empfunden. — Was im Vorwort bezüglich der vorhandenen Lehrbücher der Ontologie gesagt ist, bezieht sich auf die in deutscher Sprache geschriebenen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Dritter Teil.

Die Gründe oder Ursachen des Seins.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Bögl

Kaufmann, Nicolaus

Elemente der aristotelischen Ontologie mit Berücksichtigung der Weiterbildung durch den hl. Thomas von Aquin und neuere Aristoteliker ; Leitfaden für den Unterricht in der allgemeinen Metaphysik

Luzern 1897